SUPRACOPERTA ŞI COPERTA
c. OULUTA
Si' '
ARISTOTEL DESPRE
SUFLET
TRADUCERE |l NOTE N. l. ŞTEFANESCU
STUDIU INTRODUCTIV M.. BOBOC
l
M\i
'218486T'
ea
EDITURA ŞTIINŢIFICĂ BUCUREŞTI, 1969
PARANTEZELE FOLOSITE ÎN LUCRARE: < > adaosuri ale traducătorului ( ) completări introduse de Aristotel
[ ] lămuriri în textul transmis, făcute de comentatori, dar respinse pe unii critici.
STUDIU INTRODUCTIV
Aristotel (384—322 î.e.n.) a fost „cel mai mare gînditor al antichităţii"1, spiritul cel mai enciclopedic al lumii vechi. Influenţa sa asupra dezvoltării ştiinţei şi filosofici a fost enormă şi ea continuă să-şi manifeste prezenţa şi în cultura modernă, întemeietor al logicii şi metafizicii sistematice, precursor al fizicii, biologiei, psihologiei, economiei politice etc., Stagiritul a lăsat urme adinei în istoria filosofici si a ştiinţei, cărora le-a deschis perspective nebănuite. ,,Aristotel a fost cel care, în maniera cea mai înaltă a gîndirii metodice, a dat expresie desă-vîrşită problematicii filosofice a timpului său"2. El a fost „unul dintre cele mai bogate şi cuprinzătoare (profunde) genii ştiinţifice care au apărut vreodată; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-1 egaleze"3.
Scopul studiului de faţă nu este însă o analiză de ansamblu a operei aristotelice, ci numai punerea în lumină a conţinutului şi a semnificaţiei istorice a celebrului tratat „Despre suflet", mai ales sub aspectul istoriei teoriei cunoaşterii şi al istoriei filosofici. Căci amintitul tratat ocupă o poziţie deosebită în opera Stagiritului şi în istoria cugetării umane. „Dacă preţuim ştiinţa printre îndeletnicirile frumoase şi respectate, — scrie Aristotel — pe una mai mult decît alta, fie pentru exactitatea ei, fie pentru că este printre preocupările mai
1 K. M a r x, Capitalul, voi. I, în K. M a r x — F. E n g e l s, Opere, voi. 23, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 417.
2 W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923, p. 428.
3 G. W. F. H e g e l, Prelegeri de istoria filosofiei, voi. I, Editura Academiei R.P.R., Buciireşti, 1963, p. 562.
alese şi rnai admirate, atunci din ambele consideraţii, pe drept cuvînt, se cade să situăm cercetarea despre suflet printre cele mai de seamă"4. Aristotel exprimă aci totodată o profundă apreciere a muncii creatoare de ştiinţă şi a cercetării riguroase pe baza observării şi investigării, manifestînd şi cu acest prilej complexitatea puternicei sale personalităţi.
„Despre suflet" (De Anima, cum este îndeobşte cunoscut) cuprinde trei cărţi, deosebit de dense sub aspectul conţinutului de idei şi probleme, ceea ce a şi determinat o preocupare intensă pentru comentarea şi explicitarea lor5. Lncrarea constituie fundamentul operei biologice. Este mai întîi „un tratat de metafizica, care studiază sufletul ca formă a corpului viu, dar şi o lucrare de biologie, bogată în remarci, adesea foarte juste, ieşite din observaţiile unui filozof care era totodată un savant"8. Aristotel opune un tip de cunoaştere biologic celui matematic al lui Platou7. El si-a elaborat concepţia într-o perspectivă biologică, configurativistă. „Configuraţiile vii sînt de fapt izvorul cel mai important al filosofici şi ştiinţei aristotelice"8. Prin aceasta el angajează un calitativism opus carititativisrnului pithagoreico-piatonic. în raport cu şcolile empiriste şi hedoniste, Aristotel vede clar că în depăşirea percepţiei îşi află ştiinţa prima ei posibilitate, spiritul fiind fundamentul originar al ştiinţei, care este cunoaşterea universalului. Teoria generală a vieţii, care face obiectul tratatului, este încoronarea întregii filosofii aristotelice a naturii „ După Aristotel, matematica studiază forma imobilă
4 Aristotel, Despre suflet, voi. de faţă, p. 25.
5 Vezi principalele comentarii în bibliografia la pre/.entwl volum, dintre care cel al lui Toma âe Aquino — In Aristotelis librum de Anima commentarium — trece drept cel mai cuprinzător şi rnai profund (vezi A. Mager, Thomas von Aquin, Die Seele, \Vien, 1937, p. 11).
6 Trăite de PsycJiologie Experimentale, I, Histoire et Methode, par J. Piaget, P. Fraise et M. Reuchlin, P.U.F., Paris, 1963, p. 2.
7 R. H 6 n i g s w a l d, Geschichte der Erkenntnistheoric, Junker und Diinnhaupt, Berlin, 1933, p. 24.
8 L,. B l a g a, Ştiinţă si creaţie, Dacia Traiană A.S., Sibiu, 1942,

pp, 84-85.
şi neseparată de sensibil; fizica studiază forma mobilă şi neseparaţă ; metafizica studiază forma care este totodată imobilă şi separată9. Doctrina despre suflet intră deci în ştiinţa generală a naturii, întrucît sufletul este angajat în sensibil. De aci, unii autori au considerat că „una dintre, fiinţele zoologice pe care el le cunoştea cel mai bine este omul"10.
De Anima este considerată printre lucrările publicate ale lui Aristotel (a doua carte a cunoscut în unele părţi o dublă redactare). Cum a precizat F. Nuyens11, această lucrare reprezintă ultimul stadiu al evoluţiei vederilor lui Aristotel asupra raporturilor dintre suflet si corp, Una din concluziile lucrării devenită clasică a lui Nuyens priveşte raporturile dintre suflet şi intelect. „ Autorul a arătat, printr-o analiză scrupuloasă a textelor, că atitudinea Filosofului faţă de această problemă capitală s-a transformat profund în decursul carierei sale. Plecat de la dualismul platonician, care opunea corpul, de o parte, sufletul şi intelectul de alta, Stagiritul a căutat puţin cîte puţin să reia între suflet şi corp relaţiile pe care observaţia păreau a i le impune, menti-nînd totodată pentru intelect privilegiul imaterialităţii, imutabilităţii şi al supravieţuirii. Dar pe măsură 'ce unirea corpului cu sufletul era concepută ca prea îngustă, legaturile sufletului cu intelectul se relaxau, în ultima perioadă a evoluţiei doctrinei sale, aceea în care au fost compuse De Anima şi De genemtione animalium, Stagiritul susţine că sufletul e forma corpului si nu poate •exista separat . . . subsistă numai esenţa intelectului, eternă si nemuritoare . . . Dualismului ' platonician al sufletului şi corpului i s-a substituit un nou dualism la fel de dificil de rezolvat : cel al sufletului si al intelectului"12.
J- T r i c o t. introducere Ia De Genemtione et Corruptione J. Vriu, Paris, 1934, p. X.
10 M. Manquat, Aristott naturaliste- , J. Vrin, Paris, 1932, p. 83.
_,U.Vezi F- Nuyens.. L'euolution de la psychologie d'Aristote, ISdition ele l1 Institut Superieur de Philosophie, Louvain, 1948.
12 E. Barbotin, Deux temoignages patristiques sur le dualisme ansiottlicien de l'âm-e et de l'intellect, in Autour d'Aristote, Publications Universitaires de Louvain, 1955, p. 375,
Interpretarea lui Nuyens a găsit o largă acceptare din partea aristotelicienilor moderni (A. Mansion, G, Solieri, E. Barbotin). Rupîndu-se de o interpretare,, tradiţională în Occidentul creştin încă de la scolastică, după care Aristotel ar fi susţinut nemurirea personală a omului, Nuyens a reluat o tradiţie mult mai veche,, din primele secole ale erei noastre (Atticos, Tertulian,. Theodoret).
Cartea I a tratatului De Anima discută următoarele probleme principale: importanta şi obiectul studiului despre suflet; dificultăţile metodei de cercetare ; doctrinele înaintaşilor (în special cele ale lui Bemocrit, Pytha-gora, Empedocle, Platou şi Anaxagoras).
Critica doctrinelor înaintaşilor era implicată chiar în dialogul Eudetnos1*. Aristotel cerceta rădăcinile filosofice diferite ale opiniilor din epoca sa. „Era vorba de a verifica dacă trebuie studiat numai sufletul in abstracta, cum voiau platonicienii, sau mai bine dacă ar fi trebuit, din contră, să ne ocupăm- în mod exclusiv de unul sau de altul dintre suflete în particular, cum pretindeau materialiştii. . . Aristotel e de părere că trebuie să se ţină cont de ambele, anume şi de sufletul în. general şi de fiecare specie de suflet în parte"14.
Cunoaşterea sufletului, consideră Aristotel, contribuie ,,la adîncirea adevărului în întregul său" şi la aprofundarea naturii; căci sufletul este „principiul vieţuitoarelor15. Cu alte cuvinte, se creează astfel premisele şi se lărgeşte orizontul cunoaşterii naturii vii şi a esenţei lucrurilor, care este menirea filosofici însăşi. Nu există însă o metoda unică pentru toate obiectele a căror fire vrem s-o cunoaştem. De aceea, va trebui să găsim pentru fiecare domeniu care este „calea cercetării",, dacă se potriveşte o metodă demonstrativ-deductiva
13 Vezi W. T h e i l e r,
Aristoteles,
die Seele
Academie — Verlag Berlin, 1959, pp. 78; 96.
14 T h o m a s von A q u i n, Die Seele, Erklărungen zu den drei Bucherti des Aristoteles „tJber die Seele", Thomas-Verlag Jakob Hegner, Wien, 1937, p. 28.
16 A r i s t o t e l, Despre suflet, p. 25,
sau una inductivă. Căci fiecare domeniu îşi are „principii deosebite"16.
Aristotel expune apoi condiţiile preliminarii ale metodei de cercetare a sufletului. Trebuie să precizăm, consideră el, dacă sufletul e ceva individual (o substanţă) sau o calitate şi dacă face parte dintre cele care ,,fiinţează virtual" sau este o entelehie. De asemenea : dacă sufletul este divizibil sau nedivizibil, dacă sufletele se deosebesc prin specie sau prin gen si dacă noţiunea de suflet este unitară. „Se pare că este de folos să-i cunoaştem esenţa, ca să ne dăm seama de cauzele accidentelor substanţelor . . . dar că şi invers, accidentele contribuie în mare parte ca să ştim care este esenţa"17. Se pare că „toate afectele sufletului" sînt unite cu un corp. De aceea, revine naturalistului menirea de a studia sufletul18.
Cu aceste consideraţii prealabile Aristotel începe o largă discuţie a doctrinelor predecesorilor săi în problema

sufletului, conturînd cu acest prilej o veritabilă istorie a teoriei cunoaşterii şi a psihologiei. Se ocupă mai întîi de teoria atomistă a lui Iveucip şi Democrit, pentru care sufletul este cel care imprimă vieţuitoarelor mişcarea. Apoi cercetează teoriile pitagoreice şi pe cele ale lui Platon şi Anaxagoras, teorii ce pun accent asupra ideii de mobilitate: sufletul este „factorul care se mişcă pe sine" ; sufletul este „forţa motrice". Alţii (Empedocle, Xenocrate) au considerat „însufleţirea" după criteriul mişcării, definindu-1 după următoarele caractere: mişcare, simţire, necorporalitate19.
Sufletul însă, consideră Aristotel, nu este „un automotor"20. Dacă el ar putea mişca corpul, ar fi posibil ca el să iasă şi iarăşi să intre în corp şi cu o asemenea doctrină a migrării sufletului Aristotel nu este de acord. Sufletul nu este o mărime, care, făcîncl parte din matematici, s-ar situa între lumea sensibilă şi cea inteligibilă;
16 Ibidem, p. 26.
17 Ibidem.
18 Ibidem, p. 28.
19 Ibidem, p. 33. Î0 Ibidem, p. 34.
el nu e poate sreduce nici la nous21. Nici teoria sufletului ca armonie şi ca „număr auto-motor" (pitagoreicii) nu poate fi deci acceptată. Stagiritul nu admite nici teoria „elementelor asemănătoare" (Bmpedocle) şi nici ideea sufletului confundat cu universul (Thales)22.
Incursiunea istorică creează astfel un teren lipsit de prejudecăţi, pe care să se dea definiţia sufletului „pe bază de analiză psihologică" şi să aibă loc analiza principalelor activităţi psihice, a principalilor analizori (văz, auz, miros, gust, pipăit), cum şi a obiectelor simţurilor şi a perceperii ca „virtualitate şi realizare". Este conţinutul cărţii a doua, care reprezintă totodată un mic tratat de teoria cunoaşterii şi de psihologie.
întreaga argumentare este aci subordonată definiţiei psihicului. „Filosofia aristotelică se pretează mai bine ca oricare la interpretarea faptelor care fac obiectul psihologiei experimentale . . . dacă sufletul este astfel încît natura sa este gîndirea, dacă el există izolat de corpul viu, direct şi exclusiv observabil cu ajutorul conştiinţei, un laborator de psihologie experimentală e de neconceput"23. O doctrină platonica sau oricare alta prearistotelică ar fi astfel de neacceptat. Aristotel a înţeles că actele psihice nu se pot explica decît prin legătura lor genetică cu funcţiile organismului. Numeroşi autori contemporani (Soury, Baldwing, Hoffding, Dessoir, Ebbinghaus, Word, Mc. Dugal, Kulpe, Pieron etc.) sublimau pe buna dreptate că Aristotel este „părintele psihologiei experimentale"21. Deşi înţelegea prin psihologie ceea ce numim azi ştiinţe biologice, el punea problema mecanismului factorilor psihici, cerceta fenomenele psihice în corelaţie cu cele fiziologice. Se poate astfel spune că Aristotel „a întemeiat psihologia ca ştiinţă"25.
21 Ibidem, pp. 37-38.
22 Ibidem, pp. 44 — 46.
23 J. M e r c i e r, Leş origines de la psychologie contemporaine, 3* i'dîtion, F. Alean, Paris, 1925, p. 447.
24 M. B a r b a d o, Jntroduction â la psychologie experimentale, P. Lethielleux, Paris, 1931, pp. 69 — 93.
25 M. R ale a şi C. I. Botez, Istoria psihologiei, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1958, p. 71.

Ce este deci sufletul? Prin ce coordonate concepţia aristotelică îşi manifestă încă prezenţa? „Numim viaţă — scrie Aristotel — capacitatea de hrănire prin sine, de creştere si, în fine, de micşorare"26. Fiecare corp natural care „participă la viaţa" se poate considera drept „substanţă compusă <organizată>", adică structurată într-un anumit fel din materie şi formă. Nu orice corp înzestrat cu viaţă poate fi însă considerat suflet. „Căci corpul nu este din acelea care se enunţă despre un subiect <ca sufletul>, cimaicurînd este el însuşi substrat si materie. Sufletul este deci, cu necesitate, o sîibstanţă în sensid de specie a unui corp natural care are viaţa virtual <în putere >. însă substanţa este o entelehie <realitate în act> ; aşadar, sufletul este realitatea în act a unui astfel de corp"27.
Sufletul este „prima entelehie", pentru că el este „primordiala entelehie <realitate în act> a unui corp natural care posedă viaţa ca potentă"28. Dacă este să rostim o definiţie generală a sufletului, am spune că el este „realîtatea în act primordială a unui corp, natural, înzestrat cu organe". De aceea nici nu e nevoie să cercetăm dacă sufletul si corpul sînt una, precum nu cercetăm dacă ceara e una cu chipul imprimat în ea29. Sufletul este o substanţă, anume „cea potrivit cu raţiunea de a fi a lucrului" ; el nu este însă „esenţa şi raţiunea de a fi" a unui corp artificial, ci a unui corp natural anumit, care poartă în sine principiul mişcării, ca şi al stării pe loc ; sufletul nu este deci separabil de corp30. Sufletul este „principiul lumii vegetale şi animale" şi se defineşte prin: hrănire, simţire, gîndire, mişcare. Nu corpul este „entelehia sufletului", ci acesta din urmă este „entelehia unui anumit corp" (a unui corp natural), împotriva lui Platou şi a atomismului, Aristotel precizează că „sufletul nu există fără corp şi nici nu este un fel de corp" ; el „nu este corp, dar ţine de un corp,
26 Aristotel, Despre suflet, p, 37 Ibidem.
28 Ibidem, p. 50.

29 Ibidem.
30 Ibidem, pp. 50-51.
49.

şi de aceea se află într-un corp şi încă într-un corp de o anumită conformaţie, dar nu în sensul înaintaşilor, care îl adaptau unui corp fără sa determine în care şi în ce fel de corp, deşi se observă că nu orice lucru primeşte la întîmplare pe oricare (substanţă)31. Deci, sufletul este ,,o entelehie specifică şi raţiunea de a fi a ceea ce are o potentă < virtualitatea> de a fi într-un f el anumit"32.
Facultăţile sufletului (nutritivă, apetitiva, senzitivă., de mişcare, de gîndire) nu aparţin în egală măsură tuturor fiinţelor. Astfel, plantelor le aparţine numai cea nutritivă, altora si cea senzitivă si cu ea şi năzuinţa (care cuprinde si dorinţa, impulsul şi voinţa) ; unora le aparţine şi capacitatea de a se mişca, iar altora chiar cea de a gîndi si intelectul (oamenii). Nu putem însă formula o noţiune generală pentru toate (care să se armonizeze cu toate facultăţile amintite), ci trebuie sa ţinem seama de „specificul propriu si inseparabil"33, De aceea, va trebui sa examinăm separat de ce specie este sufletul fiecăruia, de pildă cel al plantei, al omului sau al vietăţii inferioare, şi totodată „din ce cauză se înseriază, ele astfel, unele după altele"34.
Cercetarea facultăţilor sufleteşti trebuie sa înţeleagă deci esenţa si specificul fiecăreia. O atenţie deosebită acorda Aristotel analizei senzaţiei şi perceperii, cum şi obiectelor simţurilor, analiză cu largi implicaţii teoretico-gnoseologice. Platon scosese senzaţia din cercul adevărului. Aristotel distinge însă chiar grade inegale de obiectivitate a senzaţiilor, apoi „analizează geneza lor mentală şi descoperă aici intervenţia discernamlntului însuşi"35. Pentru el nu exista o ruptura între lumea senzaţiei şi cea inteligibilă (ca la Platon).
Senzaţia şi perceperea sînt privite de Aristotel ca virtualitate şi realizare. „Senzaţia constă din faptul de a fi pus în mişcare şi de a suferi o afecţiune"36, Fără
31 [bidem, p. 54.
32 Jbidem.
38 Ibidem, p. 55.
34 Ibidem.
35 P. S a l z i, La genese de la sensation dans şes rapports avec la theorie de la connaissance chez Protagoras, Platon et Avistote, F. Alean Paris, 1934, p. 60.
38 Ari s t otel, op. cit., p. 60.

obiectele exterioare organele perceptive nu produc senzaţii. Este evidentă poziţia empirist-materialistă a Stagiritului: ... „funcţia de percepere există, nu ca o realitate activă, ci numai ca o potentă. De aceea, ea este ca şi un combustibil, care nu se aprinde de la sine, fără sursa de aprindere"37. Perceperea realizată prin senzaţii se întregeşte cu „ştiinţa în acţiune" ; dar ea depinde de obiectele particulare şi de activitatea omului, pe cînd „ştiinţa este acelor generale"3* (subl. n. — Al. B).
Care sînt obiectele simţurilor şi cum se percep de către acestea ca proprietăţi şi nu ca substanţe ? Aici are loc studiul simţurilor, în polemică cu Heraclit, Empedocle, Democrit etc. Totodată Aristotel precizează că avem obiecte proprii fiecărui simţ, dar şi obiecte comune ca : mişcarea, repausul, numărul, figura, mărimea. Aristotel cuprinde aproape toate capitolele psihologiei. „Asociaţia ideilor, habitudinea, pragurile senzoriale au fost observate de Aristotel şi el împarte fenomenele sufleteşti în fenomene de cunoaştere, de afectivitate şi de voinţă, împărţire care a rămas pînă azi în psihologie. Analiza sensibilităţii, a celor cinci analizatori, e făcută cu deosebită ascuţime şi pătrundere, mai ales dacă ţinem seama de fiziologia rudimentară pe atunci, a organelor de simţ"39. Aristotel este primul care leagă fenomenele psihice, fiziologice şi biologice ; există o continuitate între sufletul omului, al animalelor şi al plantelor. în genere, cu privire la orice senzaţie trebuie să reţinem că „simţul este organul primitor al formelor senzoriale, fără materia lor, după cum ceara primeşte pecetea inelului, dar fără fierul sau aurul din el ... în acelaşi mod şi simţirea fiecărui obiect, suferă ceva sub impresia obiectului cu o culoare, un gust sau un sunet, dar nu cum e spus fiecare din acelea, ci după un anumit fel şi după raţiunea lui de a fi"40. Aristotel „era convins de existenţa lumii exterioare şi de capacitatea
37 I b idem, pp. 60 — 61,
38 Ibidem, p. 62.
39 M. Ra l e a şi C. I. B o t e z, Istoria'psihologiei,p. 104. "Aristotel, op. cit., pp. 77 — 78.
raţiunii de a înţelege şi de a cunoaşte această lume"41. Afirmînd valoarea cunoaşterii, el a expus totodată o teorie materialist-empiristă a cunoaşterii.
Cartea a III~a se ocupă de simţul comun şi funcţiile lui, de percepere, reprezentare şi discernamînt. Analizează apoi intelectul comparat cu simţirea şi intelectul activ şi cel „practic". Aristotel nu admite al şaselea simţ (împotriva lui Democrit), ci doar văzul, auzul, mirosul, gustul şi pipăitul. Fiecare simţire are organul său şi de aceea sînt atîtea

simţuri cîte organe are vieţuitoruL ,, Aşadar, dacă nu există . . . nici o stare care să nu provină din elementele corpurilor de aici din lumea noastră, nu poate sa ne lipsească nici o simţire"42.

Nu poate exista un al şaselea organ senzitiv aparte pentru toate felurile ,de obiecte perceptibile. Pentru o asociaţie de senzaţii într-o percepere comună nu e nevoie de un simt special. Asocierea este un proces individual. „Simţul comun" este operaţia psihică de unire a senzaţiilor într-o percepţie, este fenomenul legării impresiilor între ele într-o percepţie, simultan cu perceperea obiectelor specifice de către simţuri.

„.Simultaneitatea -— observă Tricot — este aci de o importantă esenţială, căci timpul în care se poate judeca diferenţa între două sensibile este acela în care ele sînt sensibile în act; ea nu este numai prin accident, ca în cazul în care ne-am limita la stabilirea unei diferente între doua lucruri fără a face să intervină aci ideea de timp"43.

In polemica cu relativismul sceptic, Aristotel preciza că „realitatea în act a obiectului perceput şi a perceperii este aceeaşi si una singură, dar esenţa lor nu este identică"; aceasta pentru că sensibilul poate exista numai ca potentă ; actul de percepţie ne actualizează pe noi ca subiect. Vechii „fiziologi ai naturii' se înşelau, socotind că „nu există alb nici negru în afara actului vederii şi nici gust

41 A t h. Joja, Studii de logica, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti 1960, p. 214.

42 A r i s tot e l, op. cit. 81.

48 J. Tricot, note la De Anima, ui A r i s t o t e,, Dt l'Âme, J. Vrin, Paris, 1947, p. 160, nota 1.

în afara actului gustării". Lumea exterioară există deci obiectiv, senzaţiile şi percepţiile au o bază reală. Aris-totel nu se dezice cu nici un prilej de poziţia sa materialistă :^ „orice simţire este a unui obiect sensibil; ea rezidă în organul său senzitiv ca organ şi distinge diferenţele obiectului simţit, cum de exemplu vederea distinge albul de negru, gustarea dulcele de amar"44. _ Spre deosebire de înaintaşii săi, Aristotel distinge riguros între simţire şi cugetare şi între percepere şi intelect. Numai acesta din urmă poate „opera în timp" ; simţurile nu pot lua contact cu obiectul lor decît direct şi concret. „Aşadar este clar — scrie Stagiritul — că senzaţia nu este identică cu chibzuinţă. De cea dinţii au parte toate vieţuitoarele, de ceastălaltă numai puţine. Dar nici cugetarea, în care este cuprinsă judecata dreaptă şi cea nedreaptă < nu este identică cu senzaţia > . . . într-adevăr, senzaţia caracterelor proprii este totdeauna adevărată şi aparţine tuturor animalelor, dar discernă-mmtul nu poate fi şi fals si nu aparţine nici unei fiinţe care n-are şi raţiune. Totuşi reprezentarea este altceva decît simţirea şi gîndirea, dar ea însăşi nu ia naştere fără senzaţie, iar fără reprezentare > nu există supoziţie"45. Senzaţia este totdeauna prezentă, pe cînd reprezentarea nu. Mai mult, senzaţia ca potenţa este la orice vieţuitoare, reprezentarea însă nu. Reprezentarea nu poate fi nici o „împletire între opinie şi senzaţie" ; ea s-ar putea defini ca „un proces generat de o senzaţie care este în act"4B. Reprezentarea mediază deci între percepere şi gîndire.

O deosebită atenţie se acordă analizei intelectului Comparat, cu simţirea, intelectul cunoaşte şi înţelege • e nu este ceva determinat, ci e asemănător formei : el se raportă la formele inteligibile, dar lucrează fără ele. „Deci ceea ce e numit intelect în <sînul> sufletului (numesc intelect factorul prin care sufletul gîndeste şi concepe) ca fiind în act nu este nimic din cele reale

44 A r i s t o t e l, op. cit., p. 84. «5 Ibidem, pp.86-87. " Ibidem, p. 90.

înainte de a cugeta. De aceea se şi crede pe drept ca e nu este amestecat <nu se confundă> cu corpul"47.

Nu sufletul în întregul sau conţine formele (ideile), ci doar intelectul. „B1 există ca potentă întocmai ca o tabla pe care nimic nu stă scris în act"48. Intelectul este facultatea nematerială a celor inteligibile ; el este o potenţa cu formă specifică. „Dualismul suflet-intelect se exprimă în mod clar .. . spre deosebire de alte facultăţi ale sufletului care nu au existentă decît în compusul uman, intelectul este o realitate eterna capabilă de o existenţa independentă"49. Psihologia aristotelică „oferă un veritabil dualism : sufletul uman este prezentat ca muritor şi se opune intelectului ca ceva la altceva"50.

Aristotel distinge intelectul activ (sau agent), care este cauză eficientă, de intelectul pasiv, care este o potentă. Acesta din urmă nu poate gîndi prin sine, ci trebuie activizat prin obiectele inteligibile (care nu sînt în act). Intelectul agent poate actualiza obiectele, desprinzindu-le prin senzaţii de „materie". „De aceea, — scrie Aristotel — de o parte există un intelect de aşa natură încît să devină toate, iar de altă parte un altul prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare <permanentă> cum este lumina. Căci, într-un anumit fel şi lumina face culorile existente ca potentă să devină culori in act. Iar acest intelect este separat, neafectabil şi neamestecat fiind prin natura sa act . . . Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecţiunii şi principiul dominant asupra materiei"51. Ca atare, intelectul activ este „nemuritor şi veşnic"52.

Teza ca nous~nl activ este nemuritor a dus apoi în scolastică la hipostazierea lui sub forma unei existenţe transcendente. Aristotel nu a susţinut însă o asemenea consecinţă. Intelectul agent era cerut de realismul poziţiei sale, de nevoile nuanţării în explicarea complexităţii cunoaşterii prin gîudire. „Aristotel a ajuns sa pună

*? Tbidem.

48 Ibidem, p. 92.

46 E. B a r b o t i n, op. cit., p. 380.
5« Ibidem, p. 385.
"Aristotel, op. cit., p. 93.
52 Ibidem.

problema intelectului agent din atitudinea sa fată de Platon, a cărui doctrină refuza s-o împărtăşească. Pentru Platon, esenţele lucrurilor sensibile sînt separate de materie şi sînt imediat inteligibile în act. Necesitatea unui intelect agent mi i se impunea deci. Dar,întrucît Aristotel stabileşte că esenţele lucrurilor sensibile sînt imanente materiei şi. nu sînt inteligibile în act, el a trebuit sa admită existenta unui intelect capabil să le abstragă din materie si să le facă astfel inteligibile în act"53.

Distincţia aristotelică între intelectul agent şi intelectul pasiv' este „reală în ordinea operativă"54, pentru că rolurile lor sînt în întregime diferite; distincţia este reală în sînul inteligibilului, fără a fi reală si în sensul fizic al cuvîntului. Intelectul pasiv este deci o realitate care nu se distinge substanţial de intelectul agent; „intelect pasiv" este numele pe care-1 ia intelectul „atunci cînd este în faţa unui inteligibil în potentă care este apt a deveni în act"55. Este vorba, deci, de caracterul fundamental al intelectului în putinţa de a cunoaşte, caracter ce nu e, inteligibil înainte^ de a gîndi, si nu de structura sa ontologică şi substanţialistă, cum au'crezut unii scolastici. „Teoria intelectului agent s-a născut în gîndirea lui Aristotel din nevoia de a explica într-o manieră exhaustivă funcţionarea inteligenţei"56.

Intelectul pasiv fiind o pură potentă nu poate gîndi prin el însuşi si trebuie să fie actualizat de cele inteligibile. Acestea 'din urmă însă sînt angajate în senzaţie şi imagine (formele inteligibile nu există independent de cele sensibile) şi trebuie o facultate care să le degaje. De aci rolul intelectului agent57. Aristotel se ridică împotriva concepţiei platoniciene, după care_ inteligenţa ar poseda în ea însăşi cunoaşterea. „E1 îi opune doctrina sa personală, după care esenţkaiil pentru cmioaş-

53 T h o m a s von A q u i n, D ic S f ele, pp. 370 — 371.
54 M. de Corte, La doctrine de l'intelligence chez Aristote, J. Vrin, Paris, 1934, p. 46.
55 Ibidem, p. 47.
56 Tbidem, p. 52,
57 Vezi J. Tricot, în op. cit., p. 181, nota 2.

tere este să se dezvolte sub o influenţă din afară, adică ea consta pentru el dintr-o desfăşurare a puterii de cunoaştere căreia nimic nu-i opune vreo limită"58. Intelectul activ este spontaneitatea, creativitatea intelectului. Fără el intelectul pasiv nu gîndeşte nimic, şi de altfel, „fără intelectul pasiv, intelectul activ însuşi nu gîndeşte nimic"59. Aristotel pune aci o problemă veritabilă a teoriei cunoaşterii: raportul între spontaneitate şi receptivitate, între iniţiativă (activitate) şi sinteza empirică.

Cu acestea se creează premisele pentru discutarea conceptului de ,,ştiinţă", fundamental pentru aristote-lism. Intelectul practic gîndeşte concret, motivează, raţional cele ce se petrec la nivelul senzaţiei60. Intelectul practic gîndeşte deci formele prin imagini şi, în măsura, în care în această gîndire prin imagini îi este determinat obiectul de urmărit sau de evitat, în aceeaşi măsură, chiar fără senzaţie, cînd se află în faţa imaginilor, el se pune în mişcare. El nu abstractizează însă; numai intelectul activ lucrează cu abstracţii. Intelectul ca „forma formelor" este condiţia obiectelor ştiinţei. Deoarece însă „nu există nici un lucru care să fie separat în afară de mărimile <sensibile>, înseamnă că obiectele inteligibile îşi au locul în formele sensibile • . . atît cele numite prin abstractizare cît si toate cele care constau în caractere si stări generate de obiectele percepute. Deopotrivă, de aceea nimeni nu poate să înveţe sau să înţeleagă ceva fără senzaţie (subl. n.). . . , Căci imaginile sînt ca şi perceperile, însă fără materie. Pe de altă parte, reprezentarea imaginativa este altceva decît un act de afirmare sau negare. Căci adevărul ca şi falsul sînt o împletire de concepte"61,

De la senzaţie Aristotel trece la gîndire şi aci „devine în chip esenţial speculativ"62. „Gîndirea face din sine intelect pasiv, adică ceva obiectiv, obiect pentru ea: intellectus passivus. Aci se vede în ce măsură acel nihil

68 F. X u y e n s, op. cit., p. 283.
59 A t h. joja, Studii de logică, voi. II, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 95.
60 A r i s t o t e l, op. cit., p. 96.
61 J b idem, pp. 97 — 98
62 G. W. F, H e g e l, Prelegeri de istoria filozofiei, voi. I, p. 629.

est in intellectu quod non fuerit in sensu este gîndul propriu al lui Aristotel"63. Este evidentă poziţia empirist-rnaterialistă a lui Aristotel, care stabileşte că senzaţia este necesară şi pentru inducţie şi pentru demonstraţie. El distinge apoi între reprezentare şi intelectul discursiv, între reprezentări si concepte. Cu aceasta pune capăt unei vechi

dispute a înaintaşilor săi în problema ştiinţei: ştiinţa este ştiinţa universalului, a formelor inteligibile, dar ea nu poate avea loc fără procesele inferioare gîndirii active. Căci nu este posibil ca „un corp să aibă suflet şi intelect care să discearnă, dar să n-aibă simţire"64.

Actualitatea lui Aristotel se justifica astfel nu numai prin Organon-ul si Metafizica sa, ci şi prin micul tratat „Despre suflet", care cuprinde o concentrată expunere a problemelor logico-gnoseologice şi psihologice. Aristotel, mintea cea mai universală a antichităţii, observa Engels, a cercetat totodată ,,formele esenţiale ale gîndirii dialectice"85. Iva el ,,peste tot logica obiectivă se confiîndă cu cea subiectivă, şi aceasta în aşa fel, încît peste tot este vizibilă cea obiectivă."65 De aici au decurs o serie de învăţăminte, îtitr-adevăr, „cărţile mari ale umanităţii au soarta de a înrîuri cultura, şi chiar viaţa istorică, nu numai prin adevărurile lor, ci şi prin felul cum au fost înţelese şi interpretate."67

Totodată psihologia lui Aristotel,expusă în De Anima, este strîns legată de fiziologie si biologie, reprezentînd şi prin aceasta o reală contribuţie în istoria acestei ştiinţe. Teza aristotelică a sufletului ca „totalul proprietăţilor care caracterizează fiinţele organice sau vii", fiind astfel inerent organismului, nu ceva care să se poată detaşa, a îndepărtat ipoteza unui suport (necorporal si supranatural) al funcţiilor psihice. Ceea ce este mai remarcabil în polemica sa cu înaintaşii este hotărîrea cu care „el caută să stabilească un raport strîns între

fia fbidem, p. 630. 64 Aristotel, op. cit., p. 104.

«5 K. M ar x — F. Engels, Opere, voi. 20, Editura Politică. Bucureşti, 1964, p. 21.

66 V. I. L e n i n, Opere, voi. 38, Editura Politică, Bucureşti, 1959, p.372.

67 C. N o i c a, Cuvînt înainte la Comentarii la Categoriile lui Aristotel, Editura Academiei R.S.E., Bucureşti, 1968, p. V.

corp şi suflet"68. N ou s-ui este însă un „rest" de platonism pe care Stagiritul nu 1-a depăşit niciodată69.

Studiile din Parva naturalia (culegere în care se concretizează analiza proceselor psihice din De Anima] aparţin ultimei perioade a activităţii filosofice a lui Aristotel, caracterizată prin respingerea distincţiei platoniciene între suflet şi corp şi înlocuirea ei prin teoria sufletului — entelehie: „sufletul este forma corpului, actualizarea potentelor sale. Nu avem de a face cu două substanţe distincte, corpul si sufletul, a căror unire ar rămîne de explicat, ci cu doi factori constitutivi ai unei singure şi aceleaşi substanţe"70.

Funcţiile psihice nu sînt numai funcţii ale sufletului, ci ale complexului corp-suflet71. Căci pentru ca să existe viată „este nevoie de anumite condiţiuni materiale şi sufletul este actul a ceea ce sînt «în potentă» aceste condiţiuni"72.

Unele argumente noi aduce lucrarea De generalione animalium, consacrată în esenţă problemei reproducerii animalelor. Este vorba de ideea acelui vouţ OupaGsv prin care Aristotel explică cum „sufletul vegetativ este agentul psihic al reproducerii"73. Anumite facultăţi, consideră Stagiritul, nu pot preexista: „acelea în care actul este legat de un corp nu pot să existe fără corp"74. Pentru facultăţile a căror exercitare depinde de corp Aristotel deduce deci: a) imposibilitatea de a preexista

MTh. G o m p e r z, Gnechische Denker, Dritter Bând, 3. n ti d 4. Aufl., W. de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1931, p. 144.

69 Ibidem, p. 170.

70 Vezi J. Tricot, în Parva naturalia, trad. par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1951, p. VI. Teza mai veche a lui O. H a na e l i n (Le Systeme d'Aristote, F. Alean, Paris, 1931, p. 73), după care „nu se poate decide dacă tratatul Despre suflet, cu Parva naturalia, vin după tratatele biologice sau e invers", este astfel depăşită.

71 Vexi A. G o e d e c k e ni e y e r, Aristoteles, Roşi und Cie., Miin-chen, 1922, p. 199.

72 L. Robi n, Ari stole, P.U.F., Paris, 1944, p. 174.

73 P. M o r a u x, A propos du vou? G-JpaOsv chez Aristote, în Auiour d'Aristote, p. 262.

74 Ibidcm, D- 271.

fără materie; b) imposibilitatea de a intra din afară. în corpul omului75.

Micul tratat Despre suflet constituie, deci, un moment de seamă în istoria filosofici şi a ştiinţei. Străbate din paginile sale atît elogiul observării şi cercetării metodice, cît şi năzuinţa spre o întemeiere filosofică a operei biologice. Oricît de depăşite ne-ar părea astăzi consideraţiile Stagiritului asupra fenomenelor şi proceselor psihice, ele rămîn prima formulă sistematică de analiză, şi expunere a problematicii psihologice în strînsă legătura cu cea fiziologică şi biologică. Analiza principalilor analizori, ipoteza sufletului-entelehie, distincţia între procesele de cunoaştere şi cele afective si volitionale, încercările de a descifra mecanismele funcţionării inteligenţei — reprezintă cuceriri incontestabile în istoria psihologiei.

Dar, ceea ce impune îndeosebi celebrul tratat aristotelic este bogatul său conţinut filosofic, soluţiile de o reală valoare în domenii ca teoria cunoaşterii, istoria cunoaşterii, logica şi filosofia ştiinţei. Analiza proceselor de cunoaştere (senzaţia, percepţia, reprezentarea, inteligenţa), îndreptată atît împotriva relativismului sofistic, cît şi a degradării platoniciene a senzorialului la. nivelul neautenticităţii, rămîne una din cuceririle de seamă ale gîndirii materialiste. La

baza întregii argumentări se află teza care a revoluționat știința despre gîndire a anticilor: universalul nu numai că valorează ca obiectul propriu al științei, dar ca formă inteligibilă ființează în cele sensibile și de aceea considerarea rolului proceselor inferioare gîndirii devine premisa necesară a cunoașterii. Inteligența nu are o cunoaștere înnăscută, ci dezvoltă cunoașteri sub influența rezultatelor activității sensorial-perceptive.

Aflăm aci atît originile empirismului modern și ale raționalismului (întrucît intelectul este veșnic), cît și în genere ale teoriei materialiste a cunoașterii. Aristoteî a căutat totodată să constituie un model al cunoașterii, care, argumentat cu ajutorul configurațiilor biologice,,

76 Ibidem, p. 274.

se impune ca universal, la nivelul științei despre gîndirea însăși. El promovează un calități vișin ce angajează planul esențialității dar și pe cel dinamic al interacțiunii, depășind astfel viziunea cantitativă a entităților structurale ale lumii încremenite a ontologiei platonice. Existența veritabilă a științei rămîne universalul, dar nu în sine, ci în înfăptuirile concrete ale formelor sensibile, atît de depreciate în tradițiile școlii platonice.

De Anima, alături de acele mici tratate pe care interpreții latini ai lui Aristotel le-au adunat în culegerea Par va naturalia, reprezintă astfel opera Stagiritului în ceea ce are ea substanțial și de perspectivă în istoria științei și a cugetării, domenii în care el rămîne un geniu pe cît de profund, pe atît de neîntrecut.

AL. BOBOC

ARISTOTELES

DESPRE SUFLET

••«*!

CARTEA ÎNTII

io

<Importanța, folosul și obiectul studiului despre suflet. Metoda și greutățile ei>,

1. Dacă prețuim știința[1] printre îndeletnicirile <*©2s frumoase și respectate, pe una mai mult decît pe alta, fie pentru exactitatea ei, fie pentru că este printre preocupările mai alese și mai admirate, atunci din ambele considerații, pe drept cuvînt se cade să situăm cercetarea[2] despre suflet printre cele mai de seamă. Cunoașterea lui pare de altfel să contribuie în mare măsură la aprofundarea adevărului[3] în întregul său, dar mai ales la cunoașterea naturii, căci sufletul este, oarecum, principiul viețuitoarelor[4].

întreprindem cercetarea ca să intuim și să-i cunoaștem natura si firea lui, apoi cele ce se întrunesc în el[5]. Dintre acestea unele se arată a fi afecte proprii^ sufletului, iar altele prin el aparțin si viețuitoarelor[6], în genere este, în toate privințele, una dintre cele mai grele strădiunțe, ca să ne formăm o încredințare despre el[7]. In adevăr, cercetarea fiind comună cu cea a multor altor noțiuni, adică cercetarea cu privire la substanța cît și la esența lui, repede s-ar putea opri cineva la părerea că există o metodă unică pentru toate obiectele a căror substanța voim s-o cunoaștem, așa cum se face demonstrarea particularităților pe bază de accident.

Așadar, se cere să căutăm această metodă. Dar dacă nu există o metodă unică și comună cu privire la esența lui, preocuparea devine și mai grea, căci va trebui să găsim pentru fiecare domeniu care este calea cercetării. Dar dacă este evident că această cale este o demonstrație[8], sau o diviziune[9] sau și vreo altă metodă[10], chestiunea prezintă și mai multe nedumeriri și rătăciri, încît nu putem ști de la care principii trebuie să pornim cercetarea noastră. Căci fiecare domeniu de cercetare își are

2S

principii deosebite, cum sînt, de exemplu, ale numerelor și ale suprafețelor[11].

Dar mai întîi este necesar să precizăm în care gen[12] și ce este sufletul, adică dacă este ceva individual și ce substanță[13], daca e o calitate sau o cantitate sau și care alta dintre categoriile deosebite, și apoi dacă face parte din cele care ființează prin potența sau de nu cumva este o entelehie[14] <deplinire> căci deosebirea nu este mică <între acestea >.

402 b Pe de altă parte trebuie să observăm daca sufletul este divizibil sau nedivizibil și dacă orice suflet este de aceeași specie[15] sau nu. Iar dacă nu este de aceeași specie, să vedem dacă sufletele se deosebesc prin specie sau prin gen[16]. Căci, deocamdată, cei care vorbesc și cercetează despre suflet se pare că au în vedere numai sufletul omenesc. Trebuie să fim atenți ca să nu pierdem din vedere dacă noțiunea despre el este unitară, ca cea despre viețuitor, sau e alta pentru fiecare suflet, ca de pilda, cel al calului, cîinelui, omului, zeului, iar viețuitorul, ca noțiune generală, nu este nimic sau ceva posterior. De asemenea, dacă i s-ar atribui altceva în general[17]. Apoi, dacă sufletele nu sînt mai multe, ci numai părțile lui[18], de nu cumva trebuie să cercetăm mai întîi sufletul ca un întreg sau părțile lui alcătuitoare.

Dar este greu să determinăm și acestea, care părți sînt firesc diferite între ele și dacă trebuie să cercetăm

> mai întîi părțile sau lucrările lor, ca de pildă cugetarea sau Intelectul și senzația sau factorul senzitiv; si tot

aşa cu privire la toate celelalte părţi si lucrări ale lui19, în cazul cînd trebuie se cercetăm mai întîi lucrările lui, iarăşi ne-am găsi nedumeriţi dacă trebuie să cercetăm mai întîi obiectele respective, ca de exemplu, sensibilul înaintea factorului senzitiv si inteligibilul înaintea factorului gînditor. Se pare că este de folos să-i cunoaştem esenţa, ca să ne dăm seama de cauzele accidentelor substanţelor20, ca de exemplu în matematici ce este dreptul şi ce este curbul sau ce este linia şi c-3 este suprafaţa, ca să înţelegem cu cîte unghiuri drepte sînt egale unghiurile unui triunghi, dar că şi invers, accidentele contribuie în mare parte ca să ştim care e esenţa. Aşadar, cînd noi vom putea reda accidentele, pe baza reprezen-

26

ţării21, fie pe toate fie pe cele mai multe, abia atunci ne vom putea pronunţa cît se poate de bine, şi asupra substanţei. Căci esenţa unui lucru este principiul oricărei 2* demonstraţii, aşa încît dacă nu reuşim să cunoaştem accidentele şi dacă nici măcar nu e uşor să imaginăm / ceva ipotetic despre ele, prin oricîte definiţii s-ar da, este evident că toate se rostesc numai dialectic, dar 403 & goale de orice conţinut22.

Mai prezintă greutate şi afecţiunile sufletului23. Oare toate acestea afectează şi pe purtătorul sufletului, sau este vreo afecţiune care e proprie numai sufletului ? E necesar să înţelegem si acest lucru, dar nu e uşor.

E drept, se observă că nici o afecţiune din cele mai frecvente nu e pusă în mişcare, nici nu se operează fără corp, ca de exemplu: mînia, îndrăzneala, dorinţa şi în genere orice simţămînt24. Totuşi se pare că, în cel mai înalt grad, îi este proprie cugetarea25. Iar dacă şi aceasta este o reprezentare sau numai cu reprezentare2*, nici acest fapt nu s-ar putea concepe să existe fără corp. Aşadar, dacă există vreuna din lucrările sufletului H> sau din afecţiunile lui ca fapt propriu, s-ar putea admite ca el să se despartă de corp. Iar dacă nu-i este nimic propriu, n-ar putea fi separabil, ci starea lui ar fi ca unei linii drepte, căreia, ca dreaptă, i se mtîmplă multe, ca de exemplu să se atingă într-un punct de o sferă de aramă, dar aceasta nu înseamnă că linia dreaptă o va atinge despărţită <de materie >. Căci ea este neseparabilă, întmcît există totdeauna împreună cu un corp. De asemenea, se pare că şi toate afectele sufletului sîrit unite cu un corp : mînia, blîndeţea, teama, mila, îndrăzneala, ba chiar şi bucuria şi iubirea, precum şi ura. (Căci odată cu acestea e afectat într-un fel şi corpul). Un semn pentru aceasta e faptul că uneori, deşi se dezlănţuiesc afecţiuni puternice si vădite27, corpul nu izbucneşte cu mînie sau teamă, pe cînd alteori e pus în mişcare din cauze mici şi neînsemnate, cînd corpul e cuprins de porniri şi se comportă întocmai ca şi cum ar clocoti de mînie. Dar iată un senin si mai izbitor : deşi n-are loc nici un fapt care să determine teama, se produc afecţiuni ca şi cum ar fi cuprins de teamă. Iar dacă se petrece astfel, e evident că efectele sînt raporturi materializate28. Aşa încît astfel de reacţii, ca mînia, reprezintă o mişcare anumită a unui corp astfel structurat sau a unei părţi a lui sau a unei potente pornind de la ceva către un anumit scop. Şi de aceea îi şi revine naturalistului studiul despre suflet, fie că se preocupă de orice suflet în genere, fie că e atras de un anumit fel de suflet. Cu totul diferit va defini fiecare afect un naturalist faţă de dialectician, ca de exemplu ce este mînia. Acesta o defineşte ca pe o dorinţă de reacţie la o suferinţă29 sau ceva asemănător, pe cînd celălalt ca pe o fierbere pricinuită de încălzirea sîngelui — din jurul inimii30.

403 b Dintre aceştia unul stăruie asupra materiei, iar celălalt asupra formei şi noţiunii definitorii. Căci noţiunea exprimă aspectul formal al obiectului şi e necesar ca forma să se realizeze într-o materie anume structurată, dacă urmează să fiinţeze. De exemplu definiţia casei va fi astfel cum că e un adăpost care împiedică pieirea <omului> din cauza vînturilor, a ploilor şi a arşiţei, % dar unul va spune că e construita din piatră, cărămidă şi lemne, pe cînd altul va vorbi despre forma dată lor pentru aceste scopuri31. Deci, din aceştia, care e naturalistul ? Oare cel ce se interesează de materie dar igno- * rează noţiunea, sau cel ce se interesează numai de noţiune ? Sau mai curînd cel care vorbeşte de la amîn-două ? Ce să spunem atunci despre ceilalţi doi amintiţi mai înainte ? Sau nu există nimeni care să se ocupe cu stările materiei32, neseparate de ea şi tocmai pentru consideraţia că sînt neseparate, ci tocmai naturalistul este cel care se ocupă cu toate lucrările şi stările unui anumit corp sau ale unei anumite materii. Toate stările cîte nu sînt luate ca atare, le studiază un altul; de exemplu, cu unele se ocupă tehnicianul33, dacă va fi cazul, ca de pildă un arhitect sau un doctor, dar cu stările neseparate, în schimb, cu stările care nu sînt ale unui corp anumit şi pe deasupra rezultînd dintr-o abstracţie, se va ocupa matematicianul, iar dacă vor fi şi separate, se ocupă filosoful prim34.

Dar trebuie să reluăm discuţia despre definiţie de unde am întrerupt-o.

Ziceam că afectele sufletului nu sînt nicidecum sepa-

28

rabile de materia naturală a vieţuitoarelor35, şi tocmai pentru că ele sînt astfel structurate, se naşte mîiiia şi frica, iar

nu aşa cum e cazul cu linia şi suprafaţa[36].

<Doctrinele înaintaşilor despre suflet: critica lor>.

2. Reflectînd despre suflet şi aflîndu-ne totodată în impas cu privire la cele ce trebuie elucidate pentru bunul mers al cercetării noastre[37], e necesar să expunem alăturat părerile[38] înaintaşilor care s-au pronunţat asupra lui, ca să ne însuşim pe cele drept afirmate, iar dacă ceva nu este bun, să-1 evităm.

începutul cercetării noastre este să prezentăm opiniile cu privire la cele care revin în primul rînd sufletului prin natură.

Stăruie convingerea că însufleţitul se deosebeşte în principal de neînsufleţit prin două trăsături: prin mişcare şi prin simţire. Am primit de la predecesorii noştri, îndeosebi, aceste două păreri despre suflet; astfel unii spun că, în principal şi dintru început, sufletul este cel ce pune în mişcare.

Pornind de la părerea că ceea ce nu se mişcă nu poate să pună altceva în mişcare, ei au admis că sufletul este ceva care se pune el însuşi în mişcare. De aceea, Democrit afirmă că sufletul este un fel de foc si de căldură. De- 404 a oarece există infinite figuri si atomi[39], el numeşte pe cei sferici foc şi suflet, (precum sînt în aer aşa-numitele fărîme de praf care se văd în razele străbătătoare prin ferestre), şi numeşte „germen universal"[40] elementele întregii naturi, în acelaşi mod se pronunţă şi Leucip ; dintre figuri pe cele sferice le numeşte suflet, mai ales pentru că pot să străbată prin orice corp ca nişte curent de astfel de atomi[41] şi să mişte pe celelalte, în timp ce şi ele se mişcă; amîndoi admit că sufletul este acela care imprimă vietăţilor mişcarea. De aceea ei spun cu respiraţia este factorul determinant al vieţuirii, îă adevăr, spaţiul înconjurător exercită o presiune asupra corpului fiinţelor, silind sa iasă atomii cu figuri sferice care imprimă vieţuitoarelor mişcarea prin faptul că ei

nu încetează niciodată mişcarea lor, şi astfel li se dă ajutor din afară căci intervin alţi atomi de aceeaşi formă prin actul respiraţiei[32]. Totodată ei împiedică să se împrăştie atomii care se află înăuntrul vietăţilor, actio-nînd împotriva concentrării si presiunii din afară. De aceea si spun ei că vietăţile trăiesc atîta timp cît pot face aceasta. Se pare că si doctrina pitagoreilor^3- se înte-meiază pe acelaşi raţionament. Intr-adevăr, unii dintre ei susţin că farîmele de praf din aer sînt suflet, iar alţii că suflet este factorul care le pune în mişcare. S-au susţinut acestea despre ele pentru că se văd mişcîndu-se neîncetat, chiar de ar lipsi orice adiere. l,a aceeaşi concluzie ajung şi cei cîţi spun să fsufletul este factorul care se mişcă pe sine[44].| Se pare că aceştia au admis cu toţii că mişcarea este calitatea cea mai proprie sufletului, şi că toate celelalte se mişcă prin suflet, iar numai el se mişcă, de către sine, fiindcă vedeau că nimic nu pune ceva în- mişcare decît factorul care se mişcă el însuşi[35]. Tot astfel şi Anaxagoras spune că sufletul este forţa motrice şi oricine care afirmă că „Intelectul mişcă Universul"[46], totuşi nu întocmai ca Democrit. Acesta considera pur şi simplu că sufletul şi intelectul sînt identice. Căci, după el, adevăr este orice fenomen <care apare intelectului >[47]. Aşa că bine a cîntat Homer despre Hector că zăcea „cu mintea rătăcită".

De altfel <Democrit> vorbeşte despre Intelect nu ca despre o facultate năzuind către adevăr, ci afirmă că 404 b suflet şi intelect este acelaşi lucru, însă Anaxagoras se exprimă mai puţin clar despre acestea, căci el afirmă în multe locuri ca intelectul e izvorul a tot ce e frumos şi orînduit[48], clar în altă parte afirmă că acesta este sufletul, fiindcă el atribuie intelect tuturor vietăţilor, mari şi mici, superioare şi inferioare. Totuşi nu este vădit că ceea ce se numeşte intelect în înţelesul de „chibzuinţă"'19 ar aparţine în aceeaşi măsură tuturor vieţuitoarelor, dar nici chiar tuturor oamenilor.

Aşadar, toţi filosofii[50] care au considerat „însufleţirea" după criteriul mişcării, au admis ca sufletul este factorul cel mai capabil de mişcare. In schimb cei care s-au oprit asupra cunoaşterii şi perceperii realităţilor, consideră drept suflet principiile[51], unii socotind că sînt

mai multe, pe acestea, iar alţii numai unul, pe acesta <adică sufletul >, ca Empedocles care admite că <sufletul> constă din toate elementele[52], dar crede că şi fiecare din aceste elemente este suflet, cînd zice astfel:

„Doar prin pămînt noi pămîntul vedem şi apa prin apă, divinul eter prin eter, cum focul prin focul ce pradă; văd prin iubire iubirea, iar ura cu —• amarnica ură".6*

într-un mod asemănător consideră şi Platon în Tima-ios[54] că sufletul constă din elemente. Căci după el asemănătorul se cunoaşte pjin asemănător si lucrurile sînt alcătuite din principii, în acelaşi mod a precizat <Platon >, în prelegerile „Despre filosofic"[55], că vieţuitorul în sine „purcede din însăşi Ideea Uliului şi din Ideea de lungime originară, lăţime sau adîncime, iar celelalte în acelaşi mod[56]. Platon mai spune şi altfel: Intelectul reprezintă Unul, iar cunoaşterea reprezintă o dualitate, căci Intelectul, considerat ca simplu, <intuitiv> se aplică asupra unui singur punct; numărul <dimensiunea> suprafeţei îl dă judecata, iar volumul îl dă simţirea[57]. Căci numerele erau socotite ca însăşi formele originale, Ideile si princi- piile, iar ele <numerele> constă din elemente. Lucrurile sînt deosebite unele

prin Intelect, altele prin ştiinţă, altele prin judecată, altele prin simţire, iar aceste numere sînt chiar formele originale ale lucrurilor. Deoarece însă se credea că sufletul este o forţă motrice şi totodată de discernere, unii filosofi au împletit <o noţiune > din amîndouă, enunţînd că sufletul este un număr care se mişcă pe el însuşi58. Ei se deosebesc însă cu privire la principiile-cauză, care şi cîte sînt, în primul rînd cei ce admit cauze corporale, de cei care admit cauzele ca necorporale, iar apoi, de aceştia, cei care le contopesc 405* şi care susţin că principiile ţin de ambele. Dar ei se mai deosebesc şi cu privire la cîte sînt: unii susţin o singură cauză, iar alţii mai multe. Ca urmare a acestor concepţ4i formulează ei şi noţiunea despre suflet59. Căci cu bună logică au admis aceştia că ceea ce e din natură factorul care pune în mişcare, se află printre primele principii. De aceea unii60 s-au oprit la părerea că sufletul e un foc, deoarece el constă din cele mai mici particule, iar dintre elemente e cel mai puţin corporal şi apoi se mişcă

31

singur, şi chiar mişcă dintru început celelalte lucruri. Democrit61 s-a exprimat mai subtil, lămurind din ce pricină se produc aceste două particularităţi ale lui. După el, sufletul este identic cu intelectul, iar aceasta înseamnă că el este dintre corpurile originare şi indivizibile, apoi că e mişcător din cauza mărunţimii particulelor şi a formei lor. Dintre forme, ei apreciază drept cea mai favorabilă mişcării, forma sferică. Dar tocmai de această forma sînt intelectul si focul. *

Anaxagoras pare să afirme că sufletul e deosebit de Intelect, după cum am spus şi mai sus, dar tratează despre amîndouă ca despre o singură natură, însă aşază ca principiu-cauză a tuturor mai ales Intelectul62. în orice caz el afirmă că, dintre existenţe, numai Intelectul este simplu şi neamestecat, deci curat. Ivi le atribuie pe ambele aceluiaşi principiu: cunoaşterea laolaltă cu mişcarea, spunînd că ,,Intelectul pune în mişcare universul". Se pare că şi Thales, după cîte amintesc unii despre el, admite că sufletul este o forţa motrice, întrucît a susţinut că magnetul are suflet pentru ca atrage fierul. Iar Diogenes63, ca şi unii dintre ceilalţi, îl concepe ca aer, încredinţat că acesta este alcătuit din cele mai mici particule şi este principiul tuturor; şi că de aceea sufletul cunoaşte şi produce mişcare: fiindcă el este primul, si din el pornesc celelalte, cunoaşte, iar pentru că este cel mai subtil element, e capabil de mişcare. Chiar si PIeraclitM învaţă ca principiul este suflet, întrucît este exalaţia din care se alcătuiesc celelalte corpuri. Si apoi, el este cel mai necorporal şi veşnic curgător, iar tot ce se mişcă este cunoscut printr-altul mişcat. Toate realităţile sînt în mişcare, credea şi el ca si majoritatea oamenilor65. De cugetări ca acestea despre suflet pare că se apropie şi Alcmaion66, căci el susţine că sufletul este nemuritor, deoarece se aseamănă cu cele nemuritoare, iar această calitate îi aparţine, întrucît se mişcă veşnic ; într-adevăr, cele divine toate se mişcă neîncetat în eternitate, luna, soarele, stelele si întregul cer. Dintre cercetătorii mai puţin subtili, unii s-au pronunţat că <sufletul> este apă, ca Hippon67. Se pare că ei au ajuns la această convingere pornind de la germinare, căci orice germinare se produce prin

32

umezeală, într-adevăr, el combate pe cei care afirmă că sufletul este sînge, fiindcă germinarea nu se face prin sînge, ci aceasta este sufletul primar. Totuşi alţii admit că sîngele este suflet, ca Critias, susţinînd că senzaţia este cea mai proprie lucrare a sufletului şi ca o dobîn-deşte prin natura <funcţională> a sîngelui.

Astfel, toate elementele şi-au găsit cîte un apărător, afară de p anunţ. Nimeni nu s-a pronunţat pentru acest element, afară de cel care a susţinut că sufletul provine din toate elementele, sau că el este <chiar> totalitatea elementelor. Toţi definesc sufletul68, cum se poate spune, după trei caractere : mişcarea, simţirea, necorporalitatea. Fiecare din acestea îşi are obîrşia în principiile-cauză. Tocmai de aceea, cei care-1 definesc după cunoaştere admit că el însuşi este un element, sau că e alcătuit din elemente si ei se apropie foarte mult unii de alţii în argumentele lor, afară de unul singur, căci ei afirmă că asemănătorul se cunoaşte prin asemănător. De bună seamă, întrucît sufletul cunoaşte toate, ei admit că el constă din toate principiile. Iar cei care susţin o singură cauză şi un singur element, concep si sufletul ca o unitate, ca foc sau ca aer, pe cînd cei care admit o pluralitate de principii socot şi sufletul ca un complex. Numai Anaxagoras susţine că Intelectul e insensibil şi că n-are nimic comun cu vreunul din celelalte elemente, însă cum va ajunge el să poată cunoaşte că n-are afecte şi prin care cauză o va cunoaşte, n-a spus-o nici el lămurit şi nici nu rezultă clar din cele spuse. Iar toţi cei care admit contrarietăţi69 între principii, consideră ca şi sufletul este compus din contrarii, însă cei care nu admit decît unul sau altul din cele două contrarii, ca de exemplu caldul sau recele, sau altceva de acest fel, reduc şi sufletul de asemenea la unul din acestea. Tocmai de aceea sînt siliţi să recurgă la etimologie. Cei care susţin factorul ,,cald" spun că de aceea se numeşte „a trăi" : to zen <ca şi zeein, a fierbe> căci e cald, iar alţii susţin „recele" <psychron, rece> ca şi psyche suflet, din cauza respiraţiei şi răcoririi <catapsyxis> şi de aceea se numeşte „psyche".

3 — Despre

33

406 a

Acestea sînt deci părerile transmise pînă la noi despre suflet şi acestea sînt motivele pentru care ei se pronunţă

astfel.
<Sufletul   nu e un aiito-motor: critica părerilor opuse>.
3. Mai întîi trebuie să tratăm despre mişcare. Căci poate, nu numai că-i un neadevăr ca firea sufletului să fie aşa cum zic cei ce susţin că sufletul este însăşi mişcarea de sine sau că are potenţa de a pune ceva în mişcare, ci mai curînd tocmai acesta este <lucrul> imposibil pentru el: să aibă mişcare70.
S-a spus mai sus că nu este necesar ca mişcătorul, el însuşi să se mişte.   Se poate vorbi în două sensuri despre mişcarea unui lucru sau fiinţe71, sau mijlocit sau nemijlocit. Se mişcă   mijlocit, zicem   noi, toate cele care se mişcă fiindcă se află într-un corp care se mişcă, cum sînt corăbierii; căci ei nu se mişcă în acelaşi mod, cum se mişcă corabia. Pe cînd aceasta se mişcă nemijlocit, ei se mişcă numai prin faptul că se află într-un corp care se mişcă. Acest lucru e evident dacă ne gîndim la membrele corpului lor72, în adevăr, o mişcare proprie este mersul picioarelor, ca, de exemplu al oamenilor ;   dar corăbi-erilor nu le revine <mersul> în acel moment.
Deoarece se poate vorbi despre mişcare în două sensuri, acum ne îndreptăm atenţia asupra sufletului, dacă se mişcă prin sine însuşi sau participă la o mişcare. Sînt patru feluri de mişcări: deplasarea,   alterarea, micşorarea, creşterea73.   Sufletului i s-ar putea atribui fie una din ele, fie mai multe, fie toate aceste mişcări. Dacă nu se mişcă numai accidental, atunci mişcarea îi aparţine din natură; în acest caz are nevoie de loc, căci toate mişcările despre   care   am vorbit,   se   desfăşoară într-un loc. Dacă firea sufletului constă în mişcarea de sine, mişcarea aceasta nu-i va aparţine accidental, cum e cazul dacă un lucru e alb sau lung de trei coţi. Căci şi acestea se mişcă, dar numai accidental, fiindcă se mişcă acel corp căruia aparţin. De aceea nici nu le este necesar locul, pe cînd sufletul va avea nevoie, în cazul cînd participă la mişcare prin natura lui. Apoi, dacă
34
se mişcă prin natura lui, ar putea fi pus în mişcare şi prin violenţă74. Si dacă e mişcat prin violenţă poate fi si prin natura75. Tot aşa stă lucrul si cu privire la starea de repaus, căci ori spre care ţintă se mişcă ceva din natură, în acel loc se şi opreşte din natură. De asemenea, ţinta spre care el se mişcă prin violentă e şi locul unde se opreşte tot prin violentă. Totuşi, ce fel de mişcări ale sufletului vor fi violente sau liniştite, nu e uşor ca cineva s-o redea, oricîta imaginaţie ar avea. Apoi, dacă se va mişca în sus va fi foc, iar daca se va mişca în jos va fi pămînt76, fiindcă tocmai ele sînt mişcările acestor corpuri. Acelaşi raţionament se poate face despre elementele intermediare77. Dar tocmai pentru ca, după toată aparenţa, el pune în mişcare corpul, e logic ca el să reproducă mişcările pe care însuşi le săvîrşeşte. Iar dacă acest fapt are loc, este adevărat să spunem că şi inversul are loc : mişcarea pe care o săvîrşeşte corpul -io o săvîrşeşte şi sufletul însuşi. Corpul însă' se mişcă prin_ deplasare78. Aşa că şi sufletul s-ar putea mişca potrivit cu corpul sau în întregul său sau în părţile sale79. Iar dacă acest lucru e posibil, ar fi cu putinţă şi ca el să iasă, apoi iarăşi să intre. Aşa că ar urma'ca' vieţuitoarele moarte să poată învia.
In ce priveşte mişcarea care se produce accidental, ea este mişcare deşi printr-un alt factor, căci, în acest caz vieţuitorul întreg poate fi împins prin violenţă80. Fireşte, dar nu e necesar ca factorul care prin firea sa are puterea să se mişte pe sine şi prin sine, să fie totuşi mişcat de către altul decît numai printr-un accident, după ^cum nici ce este bun în sine sau pentru sine, să devină bun din cauza unui factor străin sau în vederea altuia. Totuşi cineva ar putea obiecta că sufletul, de cele mai multe ori, este mişcat de către obiectele percepu-te, dacă se, mişcă81. Dar în fapt, admiţînd că el se mişcă pe ^sine, ar putea şi el să fie mişcat de ceva, aşa incit, dacă orice mişcare este o ieşire din sine a obiectului mişcat întrucît este mişcat, si sufletul ar putea ieşi din firea sa82, presupunînd că nu se mişcă pe sine accidental, ci mişcarea aparţine chiar firii sale (faţă de sine însuşi)83. Unii mai spun că sufletul pune în mişcare corpul m care se află, după cum şi însuşi se mişcă,
35
astfel se pronunţă Democrit, exprimîndu-se ca şi poetul comic Philippos^. Acesta spune că Daidalos, sculptînd în lemn pe Afrodita, ar fi făcut-o să se mişte, turnîndu-i înăuntru argint viu. L/a fel spune şi Democrit. Acesta susţine că corpusculii sferici indivizibili, din fire nepu-tîndu-se opri niciodată, trag cu ei şi mişcă întregul corp. Dar la rîndul nostru vom întreba de nu cumva aceiaşi corpusculi pricinuiesc şi încetarea mişcării. Curn o vor face, este greu sau chiar imposibil de spus. în genere pare evident că sufletul nu mişcă în acest mod fiinţa vie, ci după prealabilă alegere şi după o gîndire85.
În acelaşi mod argumentează şi Timaios, tratînd despre natură, că sufletul pune în mişcare corpul86; prin faptul că se mişcă pe sine urmează că el rniscă şi corpul, deoarece e împletit cu el. Alcătuit fiind într-adevăr din elemente si, împărţit după numere armonice, ca să aibă în sine un simţămînt înnăscut de armonie,
şi pentru ca Universul să fie purtat armonic, <Demiurgul> a încovoiat direcţia liniei drepte într-un cerc şi apoi, despărţind cercul unic în două cercuri care se ating în două puncte, a împărţit pe unul din cercuri în alte 407 a şapte cercuri, pentru ca mişcările sufletului să fie identice cu mişcările cerului87.
Mai întîi este neîntemeiată afirmaţia că sufletul este o mărime88; într-adevăr e evident că <Timaios> ţine să arate că sufletul Universului este de acelaşi
fel ca si aşa-numitul Intelect. Dar sufletul senzitiv nu e aşa nici cel aperitiv. Căci mişcarea acestora nu este un

circuit. I,a rîndul său, Intelectul este unic şi continuu ca şi cugetarea, iar cugetarea se identifică cu suma cugetărilor. Acestea alcătuiesc o unitate în desfăşurare ca şi numărul, dar nu ca o mărime. De aceea nici intelectul nu este continuu în acest sens, ci fie neformat din părți, fie continuu, dar nu ca mărimea. Căci, cum oare va putea el cugeta dacă este mărime ? Oare <atingînd>[89] cu întregul, sau chiar numai cu vreuna din părțile lui, părți înțelese în raport cu mărimea sau cu un punct, dacă trebuie să-1 numim şi pe acesta o parte[90] ? Aşadar, dacă ar face-o prin raport la un punct, iar acestea sînt infinite, e evident că niciodată nu va ajunge să le parcurgă pe toate, iar dacă o face după mărime, va cugeta

de multe ori, sau de^ infinite ori, acelaşi lucru. Dar e clar că poate şi să gîndească ceva numai o dată. Pe de altă parte, dacă e de ajuns să atingă un obiect cu una din părțile sale, de ce trebuie să se mişte în cerc sau să aibă neapărat mărime ? Iar dacă e necesar să cugete atingînd obiectul cu tot cercul său, ce rost mai are atunci atingerea cu părțile sale ? Apoi, cum va cugeta Intelectul divizibilul prin nedivizibil sau nedivizibilul prin divizibil ? Căci jir fi necesar ca Intelectul să fie tocmai acest cerc[91], în adevăr, cugetarea este mişcarea Intelectului, precum rotirea e mişcarea cercului. Aşadar, dacă cugetarea este o rotire şi intelectul ar fi cercul â cărui mişcare circulară ar fi [tocmai cugetarea]. De altminteri ce va cugeta el neîncetat? Căci trebuie să cugete ceva, dacă mişcarea în cerc este eternă[92], încă există limite ale cugetărilor practice — căci toate îşi au un scop în afară de ele — iar preocupările teoretice sînt limitate de asemenea prin concluzii. Orice desfăşurare de gînduri este o definiție sau o demonstrație[93]. Demonstrația porneşte de la un principiu şi are, oricum, un scop: silogismul sau concluzia; si chiar dacă nu ajunge la un sfîrşit, în orice caz nu se'întoarce din nou îa principiu, ci, asociindu-si neîncetat un termen mediu şi^un extrem, înaintează în linie dreaptă,[94] pe cînd mişcarea în cerc se întoarce iarăşi la principiu. Cît despre definiții, toate sînt limitate. Apoi, deoarece mişcarea în cerc este aceeaşi în repetate rînduri, intelectul va trebui să cugete deseori acelaşi obiect, în acest caz, cugetarea se aseamănă mai mult cu un repaus sau o stare pe loc decît cu o mişcare; acelaşi lucru se petrece şi cu silogismul[95]. Dar., ceea ce nu se desfăşoară uşor ci silit, este o nefericire. Dacă însă mişcarea nu'reprezintă 4071» iirea sufletului, înseamnă că el s-ar mişca împotriva naturii sale[96]. Şi apoi îi este trudnic si să fie îmbinat cu corpul, neputînd să se elibereze, ba chiar e o stare de evitat, dacă e mai bine pentru intelect să nu fie cu corpul, cum se spune de obicei si cum sînt mulți chiar convinşi[9']. pe de altă parte este nelămurită şi cauza care tace ca cerul să se mişte circular[98]; în adevăr, nici tirea sufletului <său> nu poate fi cauza mişcării circulare, căci el se mişcă astfel numai accidental nici

corpul său nu e cauza acestei mişcări, ci mai curînd sufletul <e cauză de mişcare > pentru el''. Dar nici nu se spune că mişcarea circulară e mai bună; tocmai de aceea ar fi trebuit ca Dumnezeu să facă sufletul să se mişte în cerc, pentru că ar fi mai bine pentru el să se mişte, decît să stea pe loc, şi anume să se mişte astfel decît într-altfel.

Totuşi, deoarece o astfel de cercetare e mai proprie pentru alte studii,[100] deocamdată s-o lăsăm deoparte. Un lucru e nelalocul său şi în acea argumentare şi în cele mai multe despre suflet. Susținătorii lor unesc, ba chiar introduc sufletul înăuntrul corpului, dar nu precizează anume care e cauza acestei uniri şi cum urmează să se înfățişeze corpul[101]. Şi totuşi s-ar părea că acest lucru este necesar, fiindcă tocmai din cauza acestei comuniuni unul lucrează, iar celălalt suferă, şi acesta este pus în mişcare, iar celălalt pune în mişcare. Iar o reciprocitate de acest fel nu se stabileste între noțiuni luate la întîmplare. Totuşi aceştia se mulțumesc să spună numai ce fel de calități are sufletul, dar despre corpul care-1 va primi nu mai precizează nimic, ca şi cum ar fi posibil, cum spun miturile pitagoreice, ca orice fel de suflet să îmbrace orice fel de corp [opinie absurdă]. Căci doar e clar că fiecare lucru

* îşi are un aspect şi o formă proprie. Ei însă se exprimă ca şi cum ar spune cineva că arta construcției pune în joc flautele; căci arta trebuie să se folosească de instrumente, aşa cum se foloseşte sufletul de un anumit corp.

<Critica teoriei despre suflet ca armonie şi ca număr auto-motor>.

4, S-a mai transmis şi o altă opinie despre suflet, cu nimic mai puțin convingătoare pentru mulți decît cele discutate, oferind argumente drept justificări[102] şi pentru dezbaterile desfăşurate în public. Susținătorii acestei opinii numesc sufletul o specie de armonie, căci

si armonia <zic ei> este o fuziune şi o sinteză de contrarii după cum şi corpul este alcătuit din contrarii[103]. [Totuşi armonia este un raport între entități contopite sau o sinteză, pe cînd sufletul nu e posibil să fie nici una din acestea două][104].

Apoi mişcarea[105] nu se naşte din armonie, dar tocmai sufletului îi atribuie toţi, aşa-zicînd, în primul rînd, caracterul mişcării. Se potriveşte mai curînd să ne 4°8!l referim la armonie cînd vorbim despre sănătate şi în genere despre calităţi corporale, decît despre suflet. Foarte clar se invederează acest lucru dacă cineva ar încerca să redea afectele si activităţile sufletului printr-o armonie oarecare, fiindcă este greu să le armonizăm.[106] Apoi dacă vorbim de armonie avem în vedere două înţeleşuri: în primul rînd pentru mărimi, ne gîndim la reuniunea lor cînd avem în vedere pe cele dotate cu mişcare şi poziţie şi cînd mărimile se ajustează astfel încît cele două părţi nu primesc între ele nimic de acelaşi fel[107] şi de aici'rezultă al doilea înţeles: proporţia obiectelor amestecate. Aşadar, din nici unul din cele două sensuri nu e motivată denumirea de armonie. Mai ales este foarte uşor de înlăturat părerea că sufletul e o sinteză a membrelor corpului, eăci sintezele membrelor corpului sînt numeroase şi felurite. De la care membru al corpului izvorăşte, sau cum ajungem să ne convingem că este o sinteză intelectul sau chiar sufletul sensitiv, sau cel apetitiv ? Tot aşa de absurdă este opinia că sufletul este o proporţie a acestui amestec,[108] căci amestecul elementelor nu are aceeaşi proporţie dacă este vorba de carne sau dacă este vorba de os. Altfel ar urma ca să fie mai multe suflete potrivite cu corpul ca întreg, dacă toate părţile corpului constau din elemente combinate, şi pe de altă parte, proporţia acestui amestec ar fi armonie, adică suflet. S-ar putea obiecta aceasta chiar lui Empedocles1^, căci el susţine că fiecare parte a corpului constă dintr-o proporţie <în amestecul acestora>. Oare, tocmai proporţia aceasta este sufletul, sau mai curînd este cu totul altceva adăugat la aceste părţi?[110] Mai departe : oare „prietenia" este însăşi cauza oricărui fel de amestec sau ea rezultă dintr-o anumită proporţie în amestec ?

39

Şi apoi, „prietenia" este, oare, proporţia însăşi, sau altceva alături de această proporţie ?

Astfel de dificultăţi prezintă părerile lui Empedocles, Iar dacă sufletul este altceva decît un amestec, de ce, oare, piere el odată cu fiinţarea trupească si cu cea a celorlalte părţi ale fiinţei vii ? Ceva mai mult: dacă totuşi fiecare dintre părţi nu are suflet şi daca sufletul nu este proporţia amestecului, ce anume piere cînd sufletul dispare ? m (

Aşadar, din cele spuse este evident că nu e posibil nici ca sufletul să fie armonie şi nici să se rotească în cerc. Dar e posibil să fie pus în mişcare prin accident cum am spus, şi chiar să se mişte pe sine, ca de pildă, să se mişte în acela în care se afla, iar acesta să fie mişcat de către suflet, în nici un alt mod nu e cu putinţă ca el să se mişte în spaţiu.[112]

Cu mai rnult temei s-ar putea îndoi cineva despre el că se mişcă, dacă are în vedere fapte ca cele următoare.

408 b Zicem, de exemplu, că sufletul se întristează şi se bucură, cutează şi se teme, apoi că se mînie şi că percepe şi discerne. Toate acestea prezintă aparenţe de mişcări. De aceea cineva ar putea crede că sufletul se mişcă sau se bucură sau gîndeşte. Dar această concluzie nu se impune cu necesitate, în adevăr, chiar dacă prea excelentă, întristarea, bucuria sau discernerea se prezintă ca mişcări[113] şi fiecare din ele este un efect de mişcare, iar cauza mişcării provine de la suflet, ca de pildă, mînie-rea sau temerea, prin faptul că inima e pusă astfel în mişcare, iar discernerea sau printr-o lucrare de acelaşi fel sau prin altceva; unele din acestea[114] au loc prin deplasarea celor ce se mişcă, iar altele prin prefacerea lor (dar de ce fel sînt aceste părţi şi cum se mişcă ele, este o altă chestiune).[115] însă a afirma că sufletul e cel care se mînie este ca şi cum s-ar spune că sufletul e cel care ţese sau construieşte. Căci ar fi mai corect să spunem, nu că sufletul se înduioşează, învaţă sau discerne, ci că omul le face prin suflet. Şi nu înţelegem prin aceasta că în suflet se petrece o mişcare, ci că mişcarea ajunge cîteodată pînă la el, alta dată că porneşte de la el, ca de pildă simţirea cînd porneşte de la obiecte anumite

40

pînă la el, iar reamintirea de la el către mişcările sau către întipăririle rămase în organele de simţire[116].

Cît priveşte intelectul, el pare a se ivi înăuntrul lui ca o existenţă substanţială aparte şi a nu se nimici. Căci s-ar putea pierde mai ales din pricina slăbiciunii la bătrîneţe, dar în realitate acest fapt se petrece cu el ca 4 cu organele simţurilor. Dacă bătrînul ar primi un ochi corespunzător <funcţiei>, ar putea vedea ca şi un tînăr. Aşa că bătrîneţea ne vine nu prin faptul că sufletul a suferit ceva, ci numai corpul purtător, ca în caz de îmbătare sau îmbolnăvire. La fel gîndirea ca şi ^ reflectarea se ofilesc din cauza ruinării înăuntru a unui organ oarecare, dar în sine el <intelectul> este neafectabil. în schimb, discernerea ca şi iubirea sau ura nu sînt afecte ale aceluia <intelectului>, ci ale corpului care-1 posedă, în măsura în care le posedă. De aceea, cînd acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însuşiri nu erau ale intelectului, ci ale întregului compus, care a pierit. De bună seamă intelectul e ceva mai aproape de divin şi nesupus afecţiunii[117].

Aşadar, că nu e cu putinţă ca sufletul să se mişte e clar din cele spuse aici. Iar dacă nu se mişca în general, e evident că nu se mişcă nici prin sine însuşi.

Dar cu mult cea mai neraţională părere dintre cele spuse e afirmaţia că sufletul ar fi un număr care se mişcă pe sine[118]. Susţinătorii acestei păreri ajung la absurdităţi : mai întîi' cele rezultînd din ideea de mişcare şi îndeosebi afirmaţia că el ar fi un număr.

în adevăr, cum să putem concepe că o monadă <uni- 409 a tate> se pune în mişcare, de către cine şi în ce fel, o dată ce este necompusă din părți şi diferențială? Căci dacă e capabilă să provoace mişcare şi să sufere mişcare, trebuie să apară în ea o diferențiere. Mai mult încă : de vreme ce se spune că o linie în mişcare dă naştere unei suprafețe, iar un punct unei linii, atunci şi mişcările monadelor vor fi linii, fiindcă punctul este o monadă care are o poziție, iar numărul sufletului, prin urmare, ar fi undeva şi ar ocupa o poziție. Apoi, dacă dintr-un număr s-ar extrage un număr sau o monadă, ar rămîne un alt număr, însă plantele şi multe dintre animale trăiesc chiar îmbucatațite, ba chiar se observă că au suflet, acelaşi cu al speciei lor. S-ar putea crede că nu e nici o deosebire dacă le zicem monade sau corpuscule. Căci dacă din sfericulele lui Democrit ar rezulta puncte, dar ar rămîne neschimbat numai cuantumul lor, în acesta va exista pe de o parte mişcător, iar pe de altă parte va fi ceva mişcat ca într-un „continuum". Fiindcă nu din cauza mărimii şi nici din cauza micimii lor se produce diferențierea amintită, ci numai prin faptul că ele sînt o cantitate. De aceea e necesar sa existe ceva care să pună în mişcare unitățile < monadele sufletul ui >. Dacă însă, într-o vietate, sufletul este factorul motor, va fi şi în număr, aşa că nu factorul motor şi cel mobil va fi sufletul, ci numai factorul motor. Dar în fapt, cum poate fi el119 o monadă ? Căci ar trebui să dobîndească o diferențiere față de celelalte monade. Ce diferențiere însă ar putea avea un punct monadic, afară de cea a poziției? Aşadar, dacă sînt diferite monadele din corp şi punctele, atunci monadele psihice120 vor fi în acelaşi loc cu acestea. Căci, fiecare monadă va ocupa locul unui punct. Dar ce opreşte, dacă sînt două, să fie în acelaşi loc infinit de multe ? Căci acelea al căror loc nu e divizibil sînt şi ele însele indivizibile. Iar dacă, dimpotrivă, numărul sufletului este acelaşi cu al punctelor din corp sau dacă numărul punctelor din corp reprezintă însăşi sufletul, atunci de ce n-au toate corpurile suflet?121 Căci se admite că în toate sînt puncte şi încă infinite. Apoi, cum e cu putință ca punctele să se desprindă de corpuri, de vreme ce liniile nu se divid în puncte ?

<Critica teoriei sufletului ca număr şi ca format din elemente asemănătoare; unitatea lui>.

5. Rezultă, deci, după cum am spus, că <Xenocrates> ajunge într-o privință să spună acelaşi lucru ca şi filosofii care socotesc sufletul alcătuit din corpusculi fini, prin 4»9 b aceea că în altă privință se pronunță ca Democrit după care corpul este pus în mişcare de către suflet; părere proprie si neconcordantă122.

în adevăr, dacă sufletul se află împrăştiat în întregul corp dotat cu simțire, se impune să admitem că există două corpuri în acelaşi loc, dacă si sufletul este un fel de corp123. Dar pentru cei care afirmă c-ar fi număr, urmează ca într-un punct să fie mai multe puncte sau ca orice fel de corp să aibă suflet, dacă < sufletul > ia naştere ca un număr diferit şi cu totul altul decît punctele aflătoare în corpuri. Urmează deopotrivă că viețuitorul este pus în mişcare de către număr, cuni_ am spus că şi Democrit susținea că viețuitorul se mişcă, în acest caz, ce deosebire este daca le numim „sfere mici" sau „monade mari" sau în genere monade în mişcare? în ambele cazuri e necesar ca viețuitorul să se mişte pentru că acestea se mişcă. Deci pentru cei care împletesc124 în aceeaşi noțiune mişcarea si numărul rezultă aceste consecințe şi multe altele de acest_ fel. Nu numai că o definiție a sufletului este imposibil să se formuleze în acest fel, dar nici măcar <să fie socotit> un accident. Acest lucru e evident dacă cineva s-ar strădui să lămurească prin această definiție afectele şi lucrările sufletului ca de exemplu: raționamentele, percepțiile, plăcerile, suferințele şi altele de acest fel. De bună seamă, cum am spus mai sus, nu e uşor nici măcar să le conjecturăm pornind de la aceste ipoteze125.

v Dintre cele trei moduri transmise pînă la noi, prin care cei vechi definesc sufletul (unii 1-au învederat ca factorul motrice prin excelență, prin faptul că se mişcă pe sine, alții ca pe cel mai subtil corp sau ca pe cel mai necorporal dintre toate. Nedumeririle şi contradicțiile acestor două opinii le-am discutat în linii mari pînă acum. Rămîne acum să analizăm pe ce se întemeiază cei ce susțin că sufletul se compune din elemente126. Aceştia afirmă într-adevăr că sufletul e astfel structurat spre a putea să perceapă realitățile şi să cunoască pe fiecare, dar rezultă de aci necesar să întrunească multe argu- mentări inacceptabile pentru rațiune. Aceştia stabilesc ca sufletul distinge prin asemănător pe asemănător aşe-zînd sufletul la acelaşi rang cu obiectele127. Dar e evident ca nu exista numai elementele, ci şi multe altele, mai curînd poate infinite ca număr : cele care rezultă din combinația dintre ele. Deocamdată să admitem, că

410 a

sufletul cunoaşte şi percepe din ce anume elemente constă fiecare obiect dintre acestea, dar prin ce va cunoaşte sau va percepe întregul, de pildă: ce este zeul sau omul, sau carnea sau osul ? Tot aşa se poate spune despre oricare altul dintre compuse.

în adevăr, nu unindu-se în orice proporție compun elementele pe fiecare din aceştia, ci într-o anumită proporție şi sinteză, cum spune şi Empedocles despre os : „însă pămîntul cel darnic se strînse-n yîlcele deschise; Doua din cele opt părți i-au venit de la/Nestis lucioase : Patru din focul lui Hefest: ş-aşa se nasc albele oase"128. Deci nu-i de nici un folos prezența elementelor în suflet, dacă ele nu vor fi şi în anumite proporții şi într-o sinteză. Va cunoaşte fiecare

element pe cel asemenea lui, dar nu osul sau omul, dacă nu vor fi şi acestea în el. Că acest lucru e imposibil nu e nevoie să mai spunem. Cine oare se va înteba dacă în suflet există piatră sau om ? Tot aşa despre ce e bine sau nu e bine. Acelaşi cuvînt se poate spune si espre celelalte. Apoi, o dată ce noţiunea de fiinţă[129]se poate exprima cu multe sensuri — căci înseamnă cîteodată substanţa individuală, alteori exprimă cantitatea saucalitatea sau oricare alta dintre categoriile diferenţiale — este adevărat sau nu că sufletul se va constitui din toate ?[130] Dar nu pare probabil ca elementele să fie comune tuturor[131]. Oare sufletul e alcătuit numai din cîte fac parte din rîndul substanţelor ? Atunci cum poate el cunoaşte şi pe fiecare element dintre celelalte ? Nu cumva vor spune că fiecare gen are elementele sale si principiile proprii, din care se compune sufletul ? în acest caz el va fi totodată o cantitate, o calitate şi o substanţă. Dar e imposibil ca din elementele cantităţii să rezulte o substanţă şi nu o cantitate[132]. Aceste consecinţe şi altele de acelaşi fel rezultă, pentru aceia care spun că sufletul e alcătuit din toate elementele. Este absurd să susţinem pe de o parte ca ceea ce este asemănător nu poate suferi nici o afecţiune din partea asemănătorului, iar pe de altă parte că percepe asemănătorul pe asemănător, şi că asemănătorul cunoaşte prin asemănător. Căci ei socot simţirea o afecţiune sau o mişcare şi tot aşa cugetarea şi cunoaşterea,

De altă parte afirmaţia — de pildă a lui Empedo-cles ___ că orice se poate cunoaşte prin elemente corporale, cuprinde în sine multe nedumeriri şi greutăţi; în plus, acelaşi lucru se confirmă din ce este spus acum[133], în adevăr, părţile din corpul vieţuitoarelor, care aparţin în totul pămîntului, ca oasele, tendoanele şi părul, se ştie că nu simt nimic, deci nu percep nici pe cele asemă- 410 b nătoare. Şi totuşi s-ar fi cuvenit să le perceapă.m_ Ceva mai mult: ar urma că fiecărui dintre principii să-i revină mai multă neştiinţă decît înţelegere, căci_ fiecare element va cunoaşte cîte unul, dar pe cele mai multe nu le va cunoaşte, adică pe toate celelalte. Dar pentru Empedocles rezultă că tocmai Dumnezeu[135] este cel mai lipsit de înţelegere, căci numai el nu va distinge unul dintre elemente : ura, pe cînd fiinţele muritoare le cunosc pe toate [căci fiecare din ele e alcătuită din toate elementele]. [136] Şi apoi, în genere, de ce oare n-au suflet toate realităţile, odată ce orice e neîndoios un element, fie că e alcătuit dintr-un singur element, fie că e din mai multe sau din toate ? Căci e necesar ca fiecare să cunoască măcar un element, sau cîteva, sau pe toate. Dar s-ar putea întreba cineva de ^asemenea, care poate io fi, oare, factorul lor unificator? în adevăr, elementele se cpmportă ca şi materia, însă hotărîtor este acel factor care le întruneşte, oricare ar fi el. Totuşi, este imposibil ca ceva să fie mai puternic şi dominator asupra sufletului, si în orice caz este mai puţin puternic decît intelectul. Căci e de sine înţeles că el, prin natura sa, a luat naştere cel dinţii,[137] şi că este, din natură, factor dominator <pe cînd> alţii susţin din contră că elementele sîut "J primele dintre realităţi. *;

Totuşi, toţi, atît cei care susţin că sufletul însuşi provine din elemente prin faptul că cunoaşte si percepe prin simţuri realităţile cit şi cei care îl consideră ca pe cel mai dotat cu mişcare, nu vorbesc astfel despre orice fel de suflet.[138] Căci nu toate fiinţele dotate cu simţire sînt mişcătoare, deoarece e evident că unele animale sînt stabile potrivit cu un loc anumit. Şi totuşi se pare că sufletul imprimă animalului numai mişcarea ca deplasare, în acest fel se pronunţă şi cei care admit că intelectul şi sufletul sensitiv provin din elemente, în adevăr

este evident că plantele trăiesc, cu toate ca nu se bucură de mişcarea ca deplasare [139] şi nici de senzaţie si că multe dintre animale n-au gîndire. Chiar dacă cineva ar admite şi acestea şi ar considera că intelectul este o parte a sufletului si tot aşa si puterea de simţire, totuşi n-ar putea să spună astfel în genere despre orice suflet şi nici despre vreun suflet oricare ar fi eluo. Aşa s-a întîm-plat şi cu învăţătura cuprinsă în aşa-numiteleul poeme orfice. Astfel acestea spun că sufletul pătrunde prin inspirare[142] din Univers, adus fiind de curenţii vînturilor.

Dar acest lucru nu e cu putinţa să se petreacă cu plantele şi nici cu unele dintre animale, deoarece nu toate 411 a respiră[143]. Faptul a scăpat din vedere adepţilor acestei învăţături. Chiar dacă trebuie să se admită că sufletul e compus din elemente, totuşi nu-i absolut necesar să fie din toate. B suficientă cunoaşterea uneia din cele două părţi ale unei contrarietăţi, ca să judecăm nu numai despre ea, dar si despre cea contrarie[144]. De exemplu, cunoaştem linia dreaptă, dar odată cu ea şi pe cea curbă. Regula este criteriu pentru amîndouă (însă curba nu e criteriu nici pentru ea nici pentru linia dreaptă).

Dar sînt unii care susţin şi că sufletul este confundat cu Universul întreg[145]. De aceea poate Thales credea ca toate sînt pline cu zei. Dar şi această opinie trezeşte unele nedumeriri, în adevăr, din care cauză, daca sufletul constă în aer sau în foc, nu dă naştere unei fiinţe vii, ci o face constînd în amestecuri de elemente şi tocmai în acele elemente se arată a fi mai bun[146]. Ar mai putea pune cineva întrebarea : din ce cauză sufletul din aer este mai bun si mai nemuritor decît cel din animale? în ambele cazuri însă, se ajunge la absurditate şi la lipsă de logică, în adevăr, a denumi focul sau aerul vietăţi este una dintre cele mai absurde opinii, iar a nu le recunoaşte că sînt vietăţi, pe cele ce au suflet, este

absurd. Dar se pare ca ei sînt determinaţi să admită că există suflet în acestea, fiindcă întregul este de acelaşi „gen cu părţile147. Aşadar, pentru ei se impune să afirme că şi Sufletul <universal> este specific identic cu părţile lui, o dată ce, prin primirea a ceva din <Uiiiversul> înconjurător de către vieţuitoare, acestea devin însufle-ţite. Iar dacă aerul, cînd este împrăştiat e totuşi omogen,

pe cînd sufletul e format din părţi eterogene, o parte din aer e evident că va aparţine sufletului, pe cînd o altă parte nu-i va aparţine. Este deci necesar, sau ca sufletul să fie din părţi identice, sau ca el să im aparţină vreunei părţi a întregului. Din cele spuse rezultă clar că nici cunoaşterea nu aparţine sufletului pentru că^e alcătuit din elemente, şi nici nu se poate afirma temeinic şi adevărat că sufletul e pus în mişcare.

Deoarece cunoaşterea aparţine sufletului si tot aşa senzaţia, opinia şi apoi dorinţa, voinţa şi năzuinţele în genere, iar mişcarea ca deplasare la vieţuitoare provine de la suflet, ca si creşterea, maturitatea şi micşorarea, — oare nu aparţin sufletului în întregul său toate acestea /ai b şi tot cu întregul lui cugetăm, percepem şi ne mişcăm, apoi pe toate celelalte le facem ori le suferim, sau cumva pe fiecare le facem cu anumite părţi ale sufletului? Şi oare viata fiinţează numai în una din aceste părţi sau în mai multe ori chiar în toate, sau există o altă cauză ? De exemplu, unii spun148 că el e divizibil, şi că o parte cugetă, iar altă parte doreşte. Prin urmare, ce oare menţine la un loc sufletul, dacă e din fire divizibil?14® Nu corpul, de bună seamă. Se consideră dimpotrivă, ca mai curînd sufletul tine la un loc corpul. De exemplu, cînd sufletul iese, corpul îşi dă suflarea, şi putrezeşte. Dacă există vreun alt factor care face unitar sufletul, tocmai acela este suflet. Va mai trebui să cercetăm despre IQ, acela dacă el e unitar sau din mai multe părţi. Căci dacă este unitar, de ce n-ar fi de-a dreptul şi sufletul unitar ? Iar dacă este divizat, raţiunea va căuta să ştie care este factorul susţinător şi tot aşa se va merge la infinit150. S-ar mai putea pune o întrebare şi cu privire la părţile lui, ce potentă are fiecare în corp. Fireşte, dacă întregul 'j suflet susţine tot corpul, e natural ca şi fiecare dintre ,\ părţi să susţină ceva din corp. Dar acest lucru pare imposibil. Ce anume parte o va susţine intelectul şi anume cum, e greu chiar să ne închipuim.

în fine este clar că plantele trăiesc chiar divizate ca şi, dintre vietăţi, unele insecte,151 ca şi cum părţile ar conţine acelaşi suflet ca specie, deşi nu ca număr. Căci, fiecare dintre părţi are simţire şi se deplasează un timp oarecare. Dacă ele nu dainuiesc, nu e de loc surprinzător, fiindcă n-au organe care să le păstreze natura, însă în aceeaşi măsură subzistă toate părţile, ca părţi ale sufletului, în fiecare dintre membre şi sînt specific identice, atît între ele cît şi faţă de întreg152, iar între ele se comportă ca nedespărţite, deşi sufletul în întregul său, se prezintă ca divizibil153.

Se pare că si principiul <vital> din plante este un suflet,154 căci numai de un astfel de suflet se bucură atît animalele cît si plantele; iar acest suflet e separat de principiul de simţire,155 şi fără acest principiu nici o fiinţă nu poate avea senzaţie.

CARTEA a Il-a

<Definiţia sufletului pe bază de analiză psihofizică>.

1. Cu cele spuse mai sus să fie încheiate discuţiile 412 a asupra doctrinelor tradiţionale despre suflet. Ne vom întoarce acum iarăşi ca şi de la început, încercînd să definim ce este sufletul şi care ar putea fi cea mai cuprinzătoare definiţie despre el1.

Noi afirmăm că substanţa e un gen anumit2 între realităţi, iar din această substanţă o parte se prezintă ca materie, care în sine de altfel, nu este ceva determinat, o altă parte ca formă şi specie potrivit căreia se şi poate vorbi de ceva determinat,3 în fine a treia se prezintă ca o îngemănare a celorlalte două. Materia este o potenţialitate, iar forma este o enteleliie <reali-tate în act>4 şi aceasta în două sensuri: de o parte cum ar fi ştiinţa, iar de alta cum ar fi contemplarea <a ceva prin ştiinţă în acţiune>. Substanţe se dovedesc a fi în primul rînd corpurile şi dintre acestea cele naturale; căci acestea sînt principiile celorlalte.5

Dintre corpurile natiirale, unele au viaţă iar altele ii-au. Numim viaţă capacitatea de hrănire prin sine, de creştere si în fine de micşorare de la sine. Aşadar, fiecare corp natural, care participă la viaţă, se poate considera drept substanţă şi anume o substanţă compusă <organizată>. Deoarece însă, corpul este şi ceva anumit, înzestrat cu viaţă, corpul nu poate fi considerat suflet.6 Căci corpul nu este din acelea ce se enunţă despre un subiect <ca sufletul>, ci mai curînd este el însuşi substrat şi materie. Sufletul este deci, cu necesitate, o substamă în sensul de specie1 a unui corp natural care are viaţa ca potentă, însă substanţa este o entelehie <realitate în act> : aşadar, sufletul este realitatea în act a unui astfel de corp. Această entelehie se zice în doua

sensuri: una cum ar fi ştiinţă, şi alta cum ar fi contemplarea7. Dar e evident că sufletul este ca o ştiinţă. Căci tocmai în cadrul existenţei sufletului se desfăşoară şi somnul şi veghea, iar veghea corespunde cu contemplarea, pe cînd somnul cu posedarea ştiinţei, însă nu în act. Este însă anterioară ca naştere la acelaşi subiect, ştiinţa. De aceea

sufletul este primordiala entelehie <realitate în act>[8] a unui corp natural care posedă viata ca potentă. De acest fel poate fi numai un cqrp înzestrat cu organe.[9] Organe mai sînt si părțile plantelor, însă cu totul simple, 412 b cum e frunza apărătoare pentru coaja fructului, iar coaja fructului pentru fruct. Rădăcinile sînt corespunzătoare gurii,[10] căci ambele sug hrana. Dacă însă trebuie sa rostim o definiție generală despre orice fel de suflet, urmează că el este realitatea în act primordială a unui corp natural, înzestrat cu organe. De aceea nici un e nevoie să cercetăm dacă sufletul şi corpul alcătuiesc o unitate,[11] precum nu cercetăm dacă ceara e una cu chipul imprimat în ea şi nici în genere despre materia oricărui lucru, şi a cui materie este. Căci deşi se zice în multe sensuri „unul" şi „a exista",[12] principalul lor sens este realitatea în act <entelehia>.

Am spus deci, în general, ce este sufletul. Este o substanță anume cea potrivită cu rațiunea de a fi a lucrului. Aceasta înseamnă că este esență pentru un corp anumit[13] întocmai cum, dacă, de pildă, o unealtă ar fi un corp natural, să zicem o secure[14]. Esența ei ca secure ar fi tocmai substanța ei, iar sufletul ar fi aceasta. Dacă însă substanța <formală> ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure, decît numai prin omonimie. Dar acum <securea> e secure. Căci feufletul nu este esența şi rațiunea de a fi, a unui corp artificial de acest fel, ci a unui corp naturălj anumit, care cuprinde în sine principiul mişcării ca şi pe al stării pe loc.

Ceea ce am spus trebuie observat şi la părțile corpului. Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuşi ar fi sufletul lui. Căci aceasta este substanța ochiului ca rațiune de a fi. Ochiul însă este materia văzului, care lipsind nu mai este ochi decît prin omonimie, cum este ochiul sculptat în piatră sau cel desenat. Ceea ce se petrece cu un membru al corpului trebuie să se considere pentru întreg

50

corpul unui viețuitor. Căci aşa cum se raportează partea la parte, la fel şi întreaga simțire se raportează la întregul corp dotat cu simțire, întrucît el este aşa constituit[15]. însă nu corpul care şi-a lepădat sufletul este virtual de aşa fel încît să trăiască, ci numai acela care îl are în sine[16]. Iar sămînța şi fructul sînt virtual un anumit corp. Aşadar, întocmai ca actul tăierii securii si vederea în act, tot aşa si veghea este o realitate în 413 a act, pe cînd sufletul este întocmai văzul şi potenta organului, în schimb corpul este ceea ce există ca potentă. Şi după cum ochiul este pupila împreună cu funcția văzului, tot aşa aici sufletul şi corpul sînt împreună o ființă vie. Aşadar, este evident că sufletul sau anumite părți ale lui — dacă el ar fi natural alcătuit din părți — nu sînt separabile de corp[17]. Căci există şi o realitate în act a anumitor părți la unele. De altfel, nimic nu le împiedică pe unele să existe separat, deoarece acele părți nu ființează ca entelehii, ale iiiciunui alt corp. Dar încă nu e clar dacă sufletul este o entelehie a corpului întocmit cum e cîrmaciul pentru corabie. Noțiunea despre suflet să rămînă, deci deocamdată, astfel definită şi schițată.

< Argumentarea privitoare la definiția sufletului>.

2. Deoarece chiar din noțiuni neclare dar mai evidente se poate naşte claritatea, şi o noțiune închegată rațional mai proprie cunoaşterii noastre, trebuie să ne străduim iarăşi să îndrumăm în acest sens studiul nostru despre suflet. Căci vorbirea ce defineşte trebuie să învedereze nu numai starea de fapt, cum fac cele mai multe definiții, ci trebuie să cuprindă şi cauza şi s-o pună în lumină.[18] De obicei, însă, termenii definițiilor sînt oarecum concluzii. De exemplu : ce este cvadratura ? Egalitatea unui patrulater cu laturile egale cu un pătrat. Dar o astfel de definiție este exprimarea unei concluzii. Cine însă zice: cvadratura este aflarea mediei proporționale, exprimă şi cauza obiectului definit.

Deci noi sa spunem — reluînd de la început cercetarea — că însuflețitul se defineşte față de neînsuflețit prin viața.[19] Deoarece „a viețui" se exprimă în mai multe moduri, chiar dacă ar fi implicat numai unul din acestea, vorbim de „viețuire" ca de exemplu intelectul, simțirea, mişcarea şi repausul în raport cu locul, în plus procesul de hrănire, în fine micşorarea precum şi creşterea.[20] De aceea si stăruie convingerea că toate vegetalele trăiesc, în adevăr, se observă că au în ele însele o capacitate şi un anumit principiu prin care își dobîn-desc creşterea sau micşorarea, în direcții contrarii, în adevăr, ele nu cresc numai în sus iar în jos nu, ci în acelaşi fel în ambele aceste direcții şi peste tot totdeauna[21] se hrănesc şi trăiesc pînă la capăt cît timp ați putința să-şi apuce hrana. Bste însă posibil ca aceasta aptitudine[22] să fie independentă de celelalte, deşi celelalte nu pot fi independente de ea, cel puțin la ființele muritoare. Acest fapt este evident la vegetale, căci nici o altă putință nu aparține sufletului lor. Aşadar viețuirea revine viețuitoarelor de la acest principiu, însă animalul 413 b își susține viata în primul rînd prin simțire. Tocmai de aceea, despre ființele care nu se mişcă şi nici nu-şi schimbă locul, dar au simțire, spunem că sînt animale, nu că viețuiesc numai.[23] Ca prim factor de simțire toate & au pipăitul. După cum puterea de hrănire poate să fie separată de simțul pipăitului ca şi de orice altă simțire, tot aşa pipăitul <se poate separa> de alte simțuri. Numim putere de hrănire o astfel de parte din suflet la care participă şi vegetalele, în schimb, 'se observă că toate animalele au simțul pipăitului. Din ce cauză se petrece astfel fiecare din aceste două procese vom spune mai tîrziu[24].

Deocamdată să rămînă precizat numai atît: că sufletul este principiul susnumitelor facultăți şi se defineşte prin acestea: hrănire, simțire, gîndire, mişcare. Oare fiecare din acestea este suflet, sau o porțiune din suflet, şi, dacă este

o porțiune, oare e de aşa fel încît să se deosebească numai după rațiune <ca funcție>, sau şi prin loc?25 Despre unele din acestea nu este greu să ne dăm seama, dar altele prezintă dificultăți. Căci, după cum cu privire la plante se observă că unele trăiesc

52

chiar îmbucatățite şi cu părțile separate unele de altele „ ca şi cum, prin realitatea lor în act, ar fi un singur suflet în fiecare plantă, dar prin potențialitate o pluralitate, tot aşa vedem că se întîmplă şi cu privire la alte deosebiri ale sufletului în 2azul insectelor, cînd acestea sînt tăiate26, în adevăr, fiecare din părți are nu numai simțire, ci şi mobilitate, iar dacă au simțire, au si reprezentare27 şi dorința. Căci unde este simțire există şi durere, ca şi plăcere, iar unde sînt acestea e necesar să existe şi dorință. Totuşi, privitor la intelect şi la facultatea teoretică28, nu e încă nimic clar, ci se pare că este vorba de un alt gen de suflet, şi numai acesta poate fi despărțit, ca eternul de pieritor. în schimb, la celelalte părți ale sufletului e evident, din cele spuse, că nu sînt separ abile, cum zic unii29, însă este limpede că ele sînt diferite după rațiune <ca funcție>. Căci a se deosebi prin factorul de simțire ca şi prin cel de opinie este tot atît cît se deosebeşte simțirea de opinie. Tot aşa există deosebire între fiecare din celelalte facultăți menționate mai sus. Ceva mai mult, unora dintre viețuitoare le aparțin toate acestea, altora însă numai unele dintre ele, iar altora abia una singură. Tocmai acest fapt constituie deosebirea dintre viețuitoare. Din ce cauză, va trebui s-o cercetăm mai tîrzîu30. Asemănător este şi cazul cu privire la simțuri. Unele viețuitoare le au pe toate, altele numai cîteva, iar altele au un singur simț, pe cel mai necesar : pipăitul.

Deoarece spunînd „prin ce trăim si prin ce simțim", se înțelege deosebit31 şi tot aşa „prin ce cunoaştem", (uneori noi denumim „ştiință", alteori „suflet" căci, noi spunem că ştim prin fiecare din aceste două) , de asemenea şi „prin ce mijloc ne însănătoşim", denumim pe de o parte ştiința sănătății, iar pe de alta însănătoşirea unei anumite părți a corpului sau chiar a întregului corp, iar dintre acestea, ştiința şi sănătatea reprezintă o formă, oarecum o specie şi rațiunea de a fi ca şi actul celui capabil a le primi, una a celui capabil de ştiință, iar cealaltă a celui ce poate fi însănătoşit, (căci factorul eficient se dovedeşte a fi în cel ce suferă acțiunea şi e înrîurit prin ea32) şi deoarece sufletul e primordial acea entitate prin care trăim, simțim şi gîndim ca atare, se poate spune ca el este rațiunea de a fi şi forma, iar nu materia şi subiectul ei. în adevăr, dacă substanța e spusă în trei feluri, cum am arătat, dintre care unul este forma, altul materia şi al treilea rezultanta amîndurora, iar dintre acestea materia este potența iar forma entelehie, în fine de vreme ce rezultanta ambelor e însuflețitul, nu corpul este entelehia sufletului, ci tocmai acesta este entelehia unui anume corp.33 Şi de aceea pe buna dreptate gîndesc cei care sînt de părere că sufletul nu există fără corp şi nici nu este un fel de corp.34 Adică el nu este corp, dar ține de un corp si de aceea se află într-un corp, şi încă într-un corp de o anumită conformație,35 dar nu în sensul cum spuneau înaintaşii, care îl adaptau unui corp, fără să determine în care şi în ce fel de corp, deşi se observă că nu orice lucru primeşte la întîmplare pe oricare <substanță>. Astfel se petrec lucrurile şi după rațiune. Căci entelehia fiecărui corp se iveşte firesc în cel ce există virtual <cu o potență> deci cu si în materia proprie lui. Din acestea deducem, deci, clar că <sufletul> este o entelehie specifică şi rațiunea de a fi a ceea ce are o potență <virtualitatea> de a fi într-un fel anumit.

<Puterile sufleteşti la diferite vietați>.

3. După cum am spus,36 dintre facultățile sufletului, eele de care am vorbit aparțin toate unor anumite ființe, altora doar unele, în fine unora numai una singură. Am denumit potente <facuități > pe cea nutritivă, doritoare, senzitivă, de mişcare din loc, de gîndire. Plantelor le aparține numai cea nutritivă, iar altor ființe, pe\lîngă aceasta şi cea senzitivă. Iar dacă ele au pe cea senzitivă 414 b o au şi pe cea doritoare. Dorința cuprinde şi impulsul şi pornirea, <îndrăznirea> şi năzuința37 ; iar toate animalele au unul singur dintre simțuri: pipăitul. Dar cine are simțire, are plăcere şi durere, simte atît plăcutul cît şi durerosul, iar cine le are pe acestea are şi dorința, căci aceasta este impulsul către obiectul plăcut, în plus au si simțirea hranei, căci atingerea hranei este o senzație, în adevăr, toate animalele se hrănesc cu ali-

54

mente uscate si umede, calde şi reci, iar simțul pentru acestea este pipăitul. (Numai accidental simțirea altor obiecte este simțire de hrană,38 căci la hrănire nu ^on- l* tribuie cu nimic nici sunetul, nici culoarea, nici mirosul, pe cînd gustatul <unui suo este un fel de pipăire.) Foamea şi setea sînt dorinți; foamea este o dorință de ceva uscat şi cald, iar setea de ceva rece şi umed.

Desfătarea gustării tine de acestea. Dar despre ele trebuie să ne lămurim mai tîrziu; deocamdată să ne mulțumim cu atît: că animalele care au pipăit au şi dorința. Nu e clar, că au putința de a-şi reprezenta, l» dar va trebui să revenim mai tîrziu39. Pe lîngă acestea unora le aparține şi mobilitatea, iar altora chiar putința de a gîndi şi apoi intelectul, ca de pildă oamenilor, de nu cumva mai există o altă ființă asemănătoare sau chiar de un rang superior.

Este evident, prin urmare, că într-un mod asemănător putem obține o noțiune unică despre suflet40 cum obți- nem

una despre o figură geometrică ; căci aci nu există o altă figură în afară de triunghi şi de celelalte cum nici acolo nu există un altfel de suflet, alături de cele de care am vorbit. S-ar putea formula o noțiune generală pentru figurile geometrice, care se va armoniza cu toate, dar nu va fi proprie pentru nici o figură anumita. La fel se poate formula una şi cu privire la sufletele amintite mai sus. De aceea ar fi ridicol să căutăm o noțiune generală atît la acestea cît şi la celelalte, care nu va fi o noțiune proprie nici uneia dintre realități, şi, neţhnnd seama de specificul propriu şi neseparabil, să lăsam deo parte aşa ceva <calitatea care-i redă specificul>. La fel stă cazul cu noțiunea despre figurile geometrice ca şi cu cea privitoare la suflet. Totdeauna, în ceea ce se •' înseriază, e cuprins virtual ceea ce precede, atît la figurile geometrice cît şi la ființele însuflețite, cum într-un pătrat e triunghiul, iar în facultatea simțirii e implicată cea de hrănire. Aşadar, trebuie să examinăm de la caz la caz, de ce specie e sufletul fiecăruia, de pildă, cel al plantei, al omului sau al vietății inferioare. Trebuie să cercetăm din ce cauză se înseriază ele astfel, unele după altele.41 Căci fără facultatea de hrănire nu există nici cea de simțire, dar cea de hrănire e separată de cea de

55

simțire, de pildă la plante. Apoi, fără pipăit nu există nici unul din celelalte simțiri, dar simțul pipăitului
% există şi fără celelalte, în adevăr, multe dintre animale ii-au nici vedere nici auz, nici simțul mirosului42. Dintre ființele dotate cu simțire unele au facultatea mişcării, iar altele nu o au. L,a urmă si în cel mai mic număr vin la rînd cele care au judecată şi gîndire. Ființele pieri-toare care au judecată au si pe toate celelalte, dar nu toate din cele ce au cîte o facultate din acestea au şi
to judecată, ba unele n-au nici măcar reprezentare, pe cînd altele trăiesc numai mulțumită acesteia. Intelectul teoretic va face obiectul unui alt studiu43. Este de sine înțeles •că tocmai studiul asupra fiecăruia din aceste suflete este şi cel mai propriu, cînd vorbim despre suflet.

< Puterea de hrănire vegetativă >.

4. Este necesar ca cel ce~şi propune sa-şi îndrumeze cercetarea spre aceste facultăți sufleteşti, să înțeleagă esența fiecăreia dintre ele si abia după aceea să urmărească particularitățile strîns legate de ele44 şi apoi despre celelalte. Iar dacă este nevoie să spunem ce este fiecare facultate, de exemplu ce este cugetarea, sau simțirea sau hrănirea, mai întîi încă trebuie să spunem ce înseamnă a cugeta şi ce înseamnă a percepe. Căci după normele cugetării noastre, față de capacități au întîietate activitățile si faptele.45 Iar dacă-i astfel, chiar mai înainte de acestea trebuie să observăm atent, obiectele lor cu privire la care mai întîi să ne orientăm, pentru aceeaşi cauză, adică: despre hrană şi obiectul sensibil, ca şi despre obiectul gîndirii. Aşadar mai întîi trebuii să vorbim despre hrană şi despre procreație.46 în adevăr, sufletul hrănitor aparține şi celorlalte ființe <afară/de om>, căci este primordiala facultate şi cea mai comună a sufletului, prin care se susține viața tuturor ființelor, şi tot ale lui sînt activitățile legate de procreare şi de digerarea hranei, în adevărflaceasta e opera cea mai naturală pentru vietăți, cîte ajung la maturitate nemutilate sau cu reproducere automată:

56

de a crea o ființă la fel cu sine,47 un animal un alt animal, o plantă o altă plantă, pentru ca să participe la eternitate48 şi la divinitate pe cît e posibil pentru ele.

în adevăr, toate năzuiesc spre acest scop şi în vederea acestuia lucrează tot ce lucrează, urmînd legile naturii.\ Iar scopul este dublu: scopul <ultim> şi lucrul pentru care se face ceva.49 Deoarece, aşadar, ele însele nu pot să participe la eternitate şi la divinitate în neîntreruptă continuitate, fiindcă nici una dintre cele pieritoare nu poate să se perpetueze, aceeaşi şi unică la număr rămî-nînd, participă la aceasta fiecare cum poate, unul mai mult, altul mai puțin, şi nu durează el însuşi, ci ca şi & el însuşi, nu unu la număr, ci unu ca specie. Sufletul este cauză si principiu al corpului viu.50 Aceste noțiuni se spun în multe sensuri. L,a fel şi sufletul este cauză potrivit celor trei caractere diferite. Căci şi ca punct i<* de pornire al imboldului mişcării şi ca scop al acestei mişcări şi ca substanță formală a corpurilor însuflețite, sufletul este cauză.51 Că el e cauza de existență ca substanță formală, e evident. Căci pentru toate cauza de existentă este substanța lor şi viața pentru viețuitoare constituie însăşi noțiunea lor de a fi, iar cauza şi principiul acestora este sufletul. Apoi el este rațiunea de a fi sau entelehia a tot ce există ca potentă. Aşadar devine limpede că sufletul este cauză şi totodată ca scop final.52 Căci după cum intelectul acționează în vederea unui scop, în acelaşi fel lucrează şi natura, căci tocmai acesta este scopul ei. Aşa este sufletul în animale, şi anume sufletul după natură. Căci toate corpurile naturale sînt organe ale sufletului şi aşa cum sînt ale animalelor tot aşa şi ale plantelor, întrucît ele există în vederea sufletului, însă scopul se înțelege în două sensuri: scop ultim şi scopul pentru ceva. Ceva mai rnult: primul imbold53 al mişcării în spațiu porneşte tot de la suflet,, totuşi nu toate viețuitoarele au această potentă. Pe de altă parte, alterarea ca şi creşterea există întrucît pornesc de la suflet, căci senzația pare că este un fel de alterare,54 pentru că* n-are senzație nici o ființă care nu e dotată cu suflet.1 Acelaşi lucru se petrece atît cu creşterea cît şi cu micşorarea. Căci nimic nu scade şi nu creşte în mod natural dacă nu e hrănit, şi nu se
hrăneşte nimic care nu e înzestrat cu viață, însă Empe-docles nu se exprimă corect adăugind că creşterea se petrece la plante prin formarea rădăcinilor în jos, pentru că este atras pămîntul din ele în acest fel, potrivit naturii, iar în sus

din cauză că focul se întinde, tot aşa, în direcţia opusă. Aşa că el nu înţelege corect termenii de „sus" si „jos", căci „sus" şi ,,jos" nu înseamnă acelaşi lucru pentru toate fiinţele, cum este în Univers,55 ci ceea ce este capul pentru animale sînt rădăcinile pentru plante, dacă trebuie să socotim organele ca diferite şi potrivite cu funcţiile lor. Pe lîngă acestea, care e forţa care cuprinde împreună focul şi pămîntul, dacă ele sînt atrase în direcţii opuse ? Se vor dezmembra, dacă nu va fi ceva care să împiedice aceasta. Iar dacă există ceva, apoi el este chiar sufletul, care este totodată si cauza creşterii şi hrănirii.

Unii gînditori56 sînt de părere că natura focului pur si simplu este cauză a hrănirii şi a creşterii, deoarece numai el dintre corpuri <sau elemente >57 se observă că se hrăneşte şi creşte. De aceea ar si putea fi considerat ca factorul lucrător, atît în plante cît si în animale. Dar este, oarecum, o cauză asociată,38 dar nu de-a dreptul cauză, ci mai curînd sufletul e acel factor, în adevăr, creşterea focului merge la infinit, cît timp va exista materie arzătoare, pe cînd la toate cele ce fiinţează prin natură există o limită şi o raţiune a mărimii ca şi a creşterii. Acestea sînt lucrări ale sufletului, iar nu ale focului şi mai curînd pornesc de la raţiunea de a fi, iar nu de la materie.

Deoarece aceeaşi facultate a sufletului este totodată hrănitoare şi procreatoare,59 e necesar mai întîi să ne formăm o noţiune despre hrănire. îiitr-adevâr facul-tatea se distinge de celelalte prin această lucrare. Se pare că un contrariu e cel care constituie hrană pentru contrariul său, dar nu înseamnă că orice contrariu este neapărat hrană pentru oricare, ci acelea dintre contrarii care îşi dobîndesc nu numai naşterea unul de la altul, dar şi creşterea. Căci multe contrarii se produc unele dintr-altele, dar nu sînt toate mărimi, de exemplu ce este sănătos se produce din ce este bolnav. Dar se pare că nici acelea60 nu constituie în acelaşi mod hrană unele

58

pentru altele : iată, de exemplu, apa este hrană pentru foc, dar focul nu hrăneşte apa. Aşadar la corpurile simple <elemente>61 acestea <apa si focul> par mai ales a fi, unul hrană, celălalt cel hrănit. Totuşi această părere 3® lasă o nedumerire, într-adevar unii spun că asemănătorul se hrăneşte cu asemănătorul62 şi pe aceeaşi măsură creşte, iar alţii, cum am spus, sînt de părerea opusă : că se hrăneşte contrariul din contrariu, deoarece asemănătorul nu suferă nici o afecţiune din partea unui asemănător, pe cînd hrana se transformă sieste mistuită; iar transformarea se săvîrşeste pentru toate în contrariul lor sau în ceva intermediar. Apoi hrana suferă ceva din partea celui hrănit, dar nu si acesta din partea hranei, după cum nici constructorul nu suferă din partea materialului, ci acesta din partea lui. Constructorul 4i« trece, numai, la starea de activitate de la inacţiune.63 Dar ce este, oare, hrana ? Este ea un adaus care revine unei vietăţi în ultimul stadiu sau care îi revine în primul stadiu? între acestea două există deosebire.Dacă ambele sînt alimente, dar unul e nedigerat, iar altul digerat, am fi îndreptăţiţi să socotim că hrănirea e şi de un fel şi de altul.64 în măsura în care un aliment nu e digerat, se hrăneşte contrariul cu contrariu, iar dacă este digerat se hrăneşte asemănător cu asemănător. Aşa că e clar că, într-o măsură, şi unii şi alţii au dreptate, dar în altă privinţă n-au dreptate. Deoarece însă nici o vietate nu se hrăneşte dacă nu se bucură de viaţă poate că corpul este ca însufleţit,65 aşa încît şi hrana contribuie la însufleţire şi acesta nu e numai un fenomen accidental. Este însă o deosebire între hrănire şi creştere, în adevăr, în măsura în care corpul însufleţit este o mărime, alimentul e susţinător al creşterii, iar în măsura în care fiinţa este un individ si o substanţă, este hrană, căci hrana păstrează substanţa şi ea subzistă atîta timp cît va fi hrănită ; apoi < hrănirea > mai e şi factor al procrea-ţiei66, dar nu a celui hrănit, ci a unuia asemănător cu cel hrănit. De buna seamă, substanţa fiinţei acestuia l» exista dinainte căci nimic nu se generează pe sine însuşi, ci numai se păstrează. Urmează, deci, că un astfel de principiu al sufletului este o potentă în stare să conserve corpul <primitor> aşa cum este67, iar hrana îl pregăteşte

59

pentru activitate. De aceea însafleţitul nu poate exista dacă e lipsit de hrană. Deoarece există trei factori deosebiţi <în hrănire>: fiinţa hrănită, mijlocul de hrănire şi factorul care-1 hrăneşte, înseamnă că factorul care hrăneşte este sufletul primordial,68 pe cînd hrănitul este corpul care-1 conţine, iar cu ce se hrăneşte este hrana. Dar deoarece este just ca fiecare lucru sa se numească după scopul său, iar scopul este procrearea unei fiinţe asemănătoare cu sine, se poate spune ca sufletul primordial este tocmai cel ce. procreează o fiinţă asemenea cu sine. Cît despre ,,mijlocul hrănirii" el se înţelege în două feluri, ca si mijlocul de a cîrmui o corabie, atît mîna cît şi cîrma, una fiind mişcătoare şi mişcată, cealaltă pusă în mişcare. Pe de altă parte orice hrana trebuie sa ofere putinţa de a fi digerată, iar agentul care săvîr-şeşte digerarea este căldura. De aceea orice corp însufleţit are căldură.69 Aşadar, în linii largi, s-a spuspînă acum ce este hrana. Mai tîrziu va trebui să aruncăm o lumină mai largă asupra acestei chestiuni în tratate speciale70.

<Despre senzaţie şi percepere ca virtualitate şi realizare*.

5. După ce am. precizat acestea să vorbim în general despre simţire în întregul ei. Senzaţia constă în faptul de a fi pus în mişcare şi de a suferi o afecţiune, după

cum am spus,[71] căci e neîndoios că ea e un mod de prefacere. Unii spun şi ca ce este asemănător suferă din cauza celui cu care se aseamănă. Cum e acest lucru 417 a posibil şi cum nu e posibil am spus-o în argumentările generale despre activitate şi afecţiune.[72]

Chestiunea prezintă o greutate şi pentru care motiv nu se produce şi o senzaţie a senzaţiilor[73] şi de ce, fără obiectele exterioare, <organele perceptive > nu nasc senzaţia deşi ele conţin foc, pămînt şi celelalte elemente pe care le înregistrează senzaţia prin ele însele, sau prin accidentele lor. Deci este evident că funcţia de percepere există, nu ca o realitate activă, ci numai ca o potenţa. De aceea, ea este ca şi un combustibil, care nu se aprinde

d.e la sine fără sursa de aprindere, căci altfel s-ar arde pe sine şi n-ar mai avea nevoie de a fi în act, foc fiind[74].

Deoarece numim simţirea în două sensuri (căci atît despre acela care aude şi vede virtual zicem că aude şi vede, chiar aflîndu-se în somn, ca şi despre cel care în fapt le săvîrşeste), tot aşa în două sensuri se poate înţelege şi senzaţia, de o parte ca o virtualitate, de altă parte ca realizare. De asemenea şi cu privire la obiectul perceptibil prin simţuri există de o parte virtualitate, iar de alta realizare.[75]

Aşadar, să vorbim mai întîi ca şi cum a suferi o senzaţie, a fi pus în mişcare şi a se afla în act ar fi una. Căci mişcarea este şi ea un mod de acţiune,^ dar unul nedesăvîrşit, cum am spus cu alte prilejuri, însă toate suferă ceva şi sînt puse în mişcare de un factor activ, care tocmai se află în act. De aceea lucrurile se petrec, într-o privinţă ca si cum ar suferi din partea unui asemănător, dar, în altă privinţă, ca si din partea unui neasemănător, cum am spus[76]. L,a început e afectat ca neasemănător, dar după ce s-a produs afecţiunea, el devine asemănător.

Dar mai trebuie făcută şi diviziunea după virtualitate şi act <entelehie>. Căci acum vorbim în general despre ele.[77] Pe de o parte există, de pildă un subiect ştiutor, cum am spune, despre un om că este ştiutor, pentru că omul face parte dintre fiinţele capabile de ştiinţă şi care stăpînesc o ştiinţă; pe de altă parte este şi cazul să numim ştiutor pe cel care e stăpîn efectiv pe gramatică, însă fiecare din aceştia doi nu este capabil în acelaşi mod, ci unul pentru că genul şi materia sa[78] sînt de un anumit fel, iar celălalt, pentru că, îndată ce se hotărăşte, poate trece efectiv la starea de cunoaştere, dacă nu-1 împiedică ceva dinafară. Al treilea este cel care de pe acum cunoaşte ceva, el fiind în act şi ştiind în totul că acest lucru este A[79]. Deci primii doi sînt ştiutori virtual, dar unul dintre ei devenind astfel prin învăţătură şi adesea schimbîndu-se deprinderea sa într-una opusă, iar celălalt pentru că de pe acum şi-a însuşit senzaţia respectivă sau gramatica, dar nu în act, trecerea în act făcîndu-se altfel.[80] De altfel, nici 417 b ,,suferirea" nu este de loc simplă, ci cîteodată este o

distrugere cauzată de contrariul său, iar altă dată e mai curînd o confirmare a factorului existent virtual, din partea celui ce se află în act <entelehie> si-i este asemănător în felul în care e relaţia dintre potentă de o parte şi entelehie de alta. într-adevăr prin contemplare în act se naşte cel care posedă ştiinţa ; aceasta sau nu e nici o prefacere (căci adausul năzuieşte spre acelaşi lucru şi spre act) sau este un alt gen de schimbare. De aceea nu este bine să se spună despre subiectul gînditor, cînd gîndeste, că se scliimbă, după cum nu se poate spune astfel despre un constructor cînd construieşte. Aşadar, procedeul care pornind din starea de potenţialitate conduce spre act pe calea cugetării si înţelepciunii, nu este just să aibă denumirea de „învăţare"[81], ci o altă denumire ; pe cînd, despre cel ce învaţă pornind de la potentă şi care dobîndeşte ştiinţa de la cel ce se află în plin act şi îi predă, trebuie să afirmăm ori că nu suferă nici o afecţiune, cum am spus, ori că sînt două feluri de schimbări: trecerea către stările de privaţie şi <dimpotrivă> trecerea spre clobîndirea ţinui caracter si spre menirea firească[82]. Cea dinţii schimbare a fiinţei cu senzaţie provine de la procreator. De îndată ce se va naşte, fiinţa născută va avea oarecum percepere şi cunoaştere. Cît despre perceperea în act, ea corespunde cu contemplarea activă.[83] Totuşi e o deosebire, căci factorul care provoacă trecerea în act provine din afară : de la ceea ce se vede şi de la ce se aude, apoi tot aşa de la celelalte obiecte perceptibile. Cauza este că perceperea în act depinde de obiectele particulare ca şi de activitatea < omului >, pe cînd ştiinţa este a celor generale.[84] Acestea însă se găsesc oarecum, chiar în suflet. De aceea, gîndirea stă în puterea lui, cînd ar vrea, pe cînd senzaţia nu stă în puterea lui, căci e necesar să existe un obiect perceptibil. Tot aşa stă lucrul şi în ştiinţele privind obiectele sensibile, deoarece cele sensibile sînt particulare si aparţin lumii din afară.

Dar despre acestea va veni timpul să dăm lămuriri şi cu alt prilej.[85] Deocamdată să rănvînă stabilit doar atît: ca ce am numit noi „existent virtual" nu este simplu, ci odată apare ca si cum am vorbi despre un copil că e apt pentru război, altă dată despre un om

în vîrstă, tot aşa stă lucrul şi cu ființa sensibilă. Deoarece însă deosebirea dintre aceste două stări nu e încă denumită, dar s-a precizat despre ele că sînt diferite şi cum 418a sînt diferite, e necesar să ne folosim de termenii: „a suferi" şi ,,a se schimba" ca de nişte numiri adecvate, însă, ființa sensibilă ca potentă este întocmai unui sensibil în. act <entelehie>, după cum s-a spus.8(i Aşadar, este supusă afecțiunii întrucît nu este asemănătoare, dar după afecțiune devine asemănătoare şi este ca şi cel care 1-a înrîurit.

<0biectele simțurilor şi particularitățile lor>.

6. Despre fiecare simț trebuie să discutăm mai întîi considerînd obiectele sensibile. „Sensibil" se spune în trei înțelesuri, dintre care în două le afirmăm sensibile „în şi prin ele însele", iar într-unul sensibile accidental.87 Dintre cele două unul este sensibil specific fiecărui simț, iar celălalt comun tuturor. Numesc specific pe cel care nu se poate percepe cu un alt simț şi despre care nu e posibil să ne înşelăm, ca de pildă vederea unei culori, auzirea unui sunet şi înregistrarea unui gust. Pipăitul însă prezintă mai multe diferențe calitative.88 Totuşi fiecare simț face deosebire între obiectele respective şi nu se înşeală cu privire la culoare ori sunet, ci se poate înşela numai despre ce este şi unde este obiectul colorat, sau ce anume produce sunetul sau unde este el. <Natural>, astfel de obiecte sînt proprii cîte unui simț, sînt însă comune: mişcarea,repausul, numărul, figura, mărimea: căci acestea nu sînt proprii vreunui simț, ci comune tuturor. De exemplu o mişcare e perceptibilă atît prin pipăit cît şi prin văz. în schimb accidental se numeşte sensibilul dacă, de pildă, „cel alb" s-ar zice că este fiul lui Diares.89 Căci această culoare e percepută numai accidental, pentru că s-a întîmplat ca obiectul care se percepe să coincidă accidental cu albul. De aceea cel ce percepe nu suferă nimic din partea obiectului perceput ca atare <ca fiul lui Diares>. în

schimb la sensibilele în sine, caracterele proprii sînt cele perceptibile şi tocmai pentru acestea este din natură rațiunea de a fi a fiecărui simț.

<Despre văz şi obiectele vizibile>.

7. Văzul este desigur, simțul vizibilului.90 Este mai întîi vizibilă culoarea şi încă ceea ce se poate exprima prin descriere, dar lipseşte <încă> un termen propriu.91 Ceea ce spunem se va lămuri din ce în ce mai mult, pe măsură ce vom înainta în expunere.

Vizibilul este, de bună seamă, culoare.92 Acest lucru se petrece în cazul vizibilului ,,în sine" dar în sine nu în sensul unei exprimări în abstract, ci pentru că are în ea însăşi cauza vizibilității. Orice culoare este un factor care pune în mişcare transparenta în act şi aceasta 418 b este însăşi natura ei.93 De aceea, nu există vizibil fără lumină, ci orice culoare proprie unui obiect se vede numai la lumină. Aşadar trebuie să vorbim mai întîi despre lumină ce anume este. Ea este, de bună seamă, transparență. Transparent numesc eu ceea ce este vizibil, dar nu vizibil în sine, ca să spun pe scurt, ci printr-o culoare străină de el.94 De acest fel sînt aerul, apa şi multe dintre solide. Căci nu întrucît e apa sau întrucît e aer sînt ele transparente, ci fiindcă există o anumită natură, aceeaşi în amîndouă acestea (ca şi în corporalitatea veşnică superioară95). Iar lumina este realitatea în act a acesteia, a transparenței ca transparență. Dar într-un loc în care aceasta există numai ca potentă, acolo este şi obscuritatea.96 Lumina este, oarecum, culoarea transparentului cînd transparența e actualizată de foc sau de ceva cum este el corporalitatea superioară, căci şi ei îi revine să fie unitară şi aceeaşi.

Deocamdată am spus ce este transparența şi ce este lumina, că nu e nici foc, nici, în genere, corp şi nici emanația vreunui corp (căci şi în acest caz ar fi tot un corp), ci prezența unui foc sau a unui element de acelaşi gen în sînul transparenței. Căci nu e posibil să fie două corpuri în acelaşi loc,97 şi de asemenea că lumina se

dovedeşte a fi contrariul întunericului.98 Obscuritatea însă este tocmai privația din transparent a unui astfel de caracter. Aşadar e evident că lumina este chiar prezența acestui caracter.

Atît Empedocles", cît şi oricare de aceeaşi părere, nu s-au pronunțat just spunînd că lumina se transmite şi se întinde într-un anumit timp, între pămînt şi sfera care-1 înconjoară, dar nouă ne rămîne necunoscut acest fenomen, însă această opinie este în contrazicere atît cu clarviziunea rațiunii cît şi cu fenomenele. Fireşte, lucrul ar rămîne ascuns pentru un mic răstimp vederii noastre, însă ar fi să se spună prea mult că rămîiie ascuns pentru toți de la Răsărit pînă la Apus.

Subiectul ce primeşte culoarea este fără culoare, cel al sunetului fără sunet. Fără culoare este transparența ca şi nevizibilul sau greu vizibilul,100 cum e, de bună seamă, obscurul. De acest fel însă este transparența, dar nu cînd este transparență în act, ci numai atîta timp cît e transparență prin potentă. Căci o aceeaşi natură este cîteodată obscuritate, alteori este lumină. Dar nu toate sîiit vizibile la lumină, ci se vede numai culoarea proprie a fiecărui

obiect, în adevăr, unele nu *19 se văd la lumină, dar la întuneric provoacă senzaţie ca obiectele aprinse şi care împrăştie lumină101 (ele n-au o denumire cu un singur termen) precum cîte o ciupercă, un corn, unele capete de peşti, solzii şi ochii lor. Dar nu se vede culoarea proprie a niciunuia. Din ce pricină se văd acestea va face obiectul unui alt studiu.102 Deocamdată este clar atît că tot ce se vede la lumină e culoarea, de aceea nici nu se văd obiectele fără lumină. Aceasta era însăşi esenţa culorii ca să fie factor care să pună în mişcare transparenta în act.

Lumina este tocmai realizarea în act a transparen- tului103. E clară dovada acestui fapt: daca cineva ar pune obiectul care are culoare chiar pe ochi, nu-1 va vedea. Aşadar, culoarea pune în mişcare transparentul, de exemplu aerul, iar organul simţirii este pus în mişcare de către aer cu care e continuu.104

Prin urmare nu zice bine Dcmocrit1^ susţinînd ca, dacă spaţiul intermediar ar fi gol, s-ar putea vedea clar pe cer chiar şi o furnică. Acest lucru este imposibil.

Căci vederea se produce prin faptul că organul care sîmte suferă o modificare. Este cu neputinţă ca acest lucru să se producă de către însăşi culoarea106 obiectului văzut. Rămîne, deci, că e provocată de către intermediarul său, aşa că e necesar să existe un intermediar.

Dacă spaţiul intermediar e vid, nu numai că nu se va vedea exact, dar nu se va vedea absolut nimic.

Aşadar, pentru care cauză e necesar să se vadă culoarea la lumină, s-a spus. Dimpotrivă, focul107 se vede în ambele cazuri: şi la întuneric şi la lumină şi chiar cu necesitate, căci transparentul tocmai prin el devine transparent.108

Aceeaşi raţiune se impune şi cu privire la sunet şi la miros, într-adevăr, nici unul dintre ele nu-şi realizează percepţia prin contactul cu organul de simţire, ci intermediarul este pus în mişcare de către exalarea mirositoare sau de sunet şi de către acest mediu este impresionat fiecare din cele două organe de simţire. Dacă cineva ar aşeza obiectul sunător sau mirositor de-a dreptul pe organul de simţire nu se va produce nici o senzaţie. Cu privire la pipăit şi gust se petrece acelaşi lucru, dar nu e aparent. Pentru care pricină, se va vedea mai tîrziu. Intermediarul sunetelor este aerul. . . ,109 la miros nu e denumit. Căci există un afect comun în aer ca şi în apă; cum e transparenţa pentru culoare, tot aşa pentru cel ce percepe mirosul, iar afectul110 rezidă în amîndouă aceste elemente. Doar e clar că şi animalele acvatice au perceperea mirosului, însă omul 419 b şi animalele de uscat care respiră, nu pot să miroase dacă nu respiră111. Dar despre cauza acestui fenomen şi despre aceste vietăţi se va vorbi mai tîrziu.112

< Despre sunet şi auz>.

8. Acum113 să tratăm cu amănuntul mai îritîi despre sunet şi auz. Sunetul se prezintă sub două aspecte: unul este sunet în act, iar altul ca potentă. Despre unele lucruri spunem că n-au sunet, ca buretele şi lîna, despre altele însă că au, cum e arama şi apoi obiectele solide şi netede, căci pot emite sunete. Aceasta înseamnă că intermediarul dintre corpul sonor şi ureche poate transmite un sunet în act. Aşadar sunetul în act ia naştere totdeauna de la un obiect către altul şi anume printr-altul, căci ceea ce îl provoacă este o lovire. De aceea este iw imposibil ca singur un corp să producă sunet, căci unul este lovitorul, altul este lovitul, aşa încît cel ce emite sunetul răsună din pricina altui corp, iar lovitura nu ia naştere fără o deplasare <de corpuri>. însă, cum am spus, sunetul nu se produce prin lovirea oricăror feluri de corpuri. De pildă, lîna, cînd e lovită, nu produce nici un sunet, ci numai arama şi corpurile întinse şi goale în interior. Arama sună fiindcă e neteda, iar cele cavernoase, prin repercutare, repetă de multe ori sunetul îs primei lovituri, căci < aerul> pus în mişcare nu poate ieşi. Ceva mai mult: sunetul se aude în aer şi chiar în apă (însă mai puţin)114. Dar nici aerul şi nici apa nu sînt hotărîtoare, ci trebuie să se producă lovirea celor două corpuri tari între ele şi de aer.1]5 Acest fenomen se pro- 21* duce cînd aerul lovit rezistă şi deci nu se risipeşte. De aceea răsună ori de cîte ori este repede şi tare lovit. Căci mişcarea corpului lovitor trebuie sa o ia înaintea risipirii aerului110, ca atunci cînd cineva ar lovi, conti-nuûd repede, o grămadă de grîu sau un muşuroi de nisip repede mişcat. Ecoul se produce cînd aerul, fiind compact, din cauză că-1 închide vasul şi-1 împiedică să se împrăştie, neîncetat se repercutează ca o minge. Se pare că totdeauna se produce ecou, dar nu e prins clar, deoarece cu sunetul se petrece ca şi cu lumina, în adevăr, lumina se reflectă şi ea neîncetat (căci altfel :jft lumina n-ar putea să se împrăştie în toate direcţiile, ci în afara spaţiului luminat de soare, ar fi întuneric)117 .-? totuşi nu se reflectă întocmai ca de la apă sau aramă !
sau pe suprafaţa vreunui corp lucitor, aşa încît să arunce o umbră prin care tărnmrim lumina.118 Se spune159' pe bună dreptate că vidul este hotărîtor pentru auz, dar prin vid se înţelege aerul si tocmai el este factorul care produce auzul, cînd este pus în mişcare compact uz şi unitar. Dar din cauza rarefierii lui,120 nu mai dă naştere sunetului, dacă obiectul lovit n-ar fi neted, însă atunci <cînd acesta e neted > aerul devine unitar d m /ţa» a

cauza suprafeţei, fiindcă suprafaţa unui obiect neted este unitară.

Producător de sunet este, deci, ceea ce e în stare să pună în mişcare o masă compactă de aer, continuă pînă la organul

auzului <urechii>. Urechii îi este înnăscut aerul.131 Deoarece organul auzului e împresurat de aer, cînd se mişcă aerul din afară, e pus în mişcare şi cel dinăuntru. De aceea animalul nu aude prin orice parte g <a corp ui ui > apoi aerul nu trece prin orice parte, căci nu conţine aer în întregul său,122 decît numai partea care va fi iritata şi care reda sunetul. Aerul în sine e nesunător din cauza rărimii. Dar cînd este împiedicat să se împrăştie, mişcarea lui devine sunet. Apoi aerul din urechi este aşa înrostuit ca să fie uşor mişcat123, încît să resimtă exact toate variaţiile mişcării. De aceea auzim chiar în apă, pentru că ea tiu pătrunde tocmai pînă la aerul care e organic unitar cu urechea, nici chiar în urechi din cauza sinuozităţilor. Daca se întîmplă acest lucru, urechea nu aude, ca atunci cînd timpanul e vătămat; ca şi la vedere, cînd e vătămată corneea de la pupilă. (Dimpotrivă, este un semn ca aude sau că nu aude, faptul că urechea răsună totdeauna ca un corn. Căci aerul din ureche are totdeauna o mişcare proprie. Dar sunetul este străin şi nu e propriu urechii). De aceea se şi zice: ,,aude cu golul şi răsunetul urechii", căci noi auzim cu organul care posedă aerul său separat.

Răsună, oare, obiectul lovit sau cel care loveşte ? Şi unul si altul, dar într-un mod deosebit.124 în adevăr, sunetul este o mişcare a unui obiect care poate să se mişte în felul în care ricoşează nişte mingi de pe suprafeţe netede cînd le loveşte cineva. După cum am spus,125 nu răsună orice obiect, lovit sau lovitor, ca de pildă cînd un ac ar lovi un alt ac, ci trebuie ca obiectul lovit sa fie neted, încît aerul în masă compactă să fie refractat şi agitat.126

Deosebirile dintre obiectele răsunătoare se arată prin sunetul în act.127 Căci precum fără lumină nu se văfd culorile, tot aşa nici fără sunet nu se distinge tonul înalt sau cel grav. Aceste denumiri sînt împrumutate prin metaforă din domeniul pipăitului. Căci sunetul ascuţit pune în mişcare simţirea, cu intensitate dar

68

pentru scurt timp,128 iar cel grav pentru un timp înde- lungat, dar cîte puţin. Aşa că nu tonul ascuţit este repede şi cel grav încet, ci mişcarea tonului înalt se produce astfel din cauza iuţelii, iar a celui grav din cauza încetinelii. Faptul pare analog cu cel ce se petrece la 420 J» pipăit cu un lucru ascuţit sau tocit, căci ascuţitul în-ţeapă oarecum, iar tocitul, să zicem aşa, apasă, din cauză că unul afectează în scurt timp, iar celălalt în timp îndelungat, încît rezultă că unul este iute iar celălalt încet. Să ne oprim aici cu discuţia despre sunet.

Vocea12* este un sunet emis de un însufleţit, căci nici un neînsufleţit nu glăsuieşte, ci se zice numai prin asemănare că, de pildă, glăsuiesc flautul, lira şi toate cele neînsufleţite care, printr-o vibrare produsă de tensiune, emit un sunet, o melodie şi ca o vorbire.130 Se pare că tot aşa stă lucrul şi cu vocea, căci are aceste proprietăţi. Multe dintre animale nu au voce, cum sînt cele fără sîrige şi, dintre cele cu sînge, peştii. Şi acest lucru e uşor de înţeles, căci sunetul este rezultat din mişcarea aerului. (Aceia despre care se spune ca au voce, ca cei din Achelous scot sunet prin bronchii sau printr-un alt organ asemănător).131 Vocea însă este sunetul emis de un vieţuitor, dar nu cu orice organ corporal. Deoarece, însă, orice lucru sună dacă cineva loveşte ceva şi într-un anumit mediu, adică aerul, în mod logic pot glăsui numai fiinţele care inspiră aerul. Tocmai de aceea natura se foloseşte de aerul inspirat în două lucrări :132 de exemplu de limbă şi pentru gustare şi pentru vorbire, dintre acestea gustarea fiind absolut necesară (de aceea şi aparţine celor mai multe vietăţi) iar comunicarea existînd pentru bunăstare, tot aşa natura se foloseşte de respiraţie ca să producă încălzirea necesară în interior, (pentru ce e necesară se va spune în alte studii133) şi pentru voce, ca să-şi menţină bunăstarea.13* Pentru respiraţie organul este laringele.135 Acest organ al corpului există spre ajutorul plămî-nului, căci datorită acestuia, animalele pedestre au mai multa căldură decît celelalte.138 în primul rînd regiunea din jurul inimii are nevoie şi de respiraţie. De aceea e necesar ca aerul să pătrundă în interiorul celui ce respiră. Aşadar, vocea este lovirea aerului,

69

inspirat de către sufletul din aceste părţi, de ceea ce se numeşte trahee. Căci nu este voce orice sunet produs de un vieţuitor, cum am spus137 (fiindcă se poate emite: sunet <nearticulat> chiar cu limba, ca de pilda gîngavii), ci acela ce loveşte aerul trebuie să fie însufleţit138 şi să. aibă o anumită reprezentare. Doar vocea este un sunet <cu înţeles>; dar nu al aerului inspirat, ca tuşea, ci cu. acest aer loveşte pe cel ce se află în trahee, în calea 421 a ei. Dovadă că aşa este, e faptul că cel care inspiră sau expiră aer ^ nu poate glasui decît numai reţimndu-şi respiraţia, în adevăr, cel care-şi reţine respiraţia, odată cu aerul inspirat, emite şi voce. Acum e clar de ce peştii n-au voce ; căci n-au laringe. Şi n-au acest organ pentru ca nu primesc aerul şi nu-1 inspiră. Un alt tratat va urina asupra cauzei acestui fenomen.139

<Desprej^miros şi^,obicd€le\niirosiioare>.

9. Despre miros ca şi despre obiectul mirosit este mai greu de formulat o precizare decît despre cele expuse pînă acum, căci particularitatea mirosului nu e evidentă ca cea a sunetului, a luminii sau culorii. Pricina e că simţirea aceasta n-o avem ascuţită, ci mai slabă decît a multor animale.140 într-adevăr, omul are uii miros slab şi nu percepe prin miros nici un obiect din. cele mirositoare, fără o senzaţie de suferinţă sau de plăcere, tocmai

fiindcă nu există la el un organ mirositor cu precizie. Bste bine știut că viețățile cu ochi inerți14* percep de asemenea culorile și că, pentru ele, deosebirile de culori nu sîut distincte decît prin reflexul însoțitor de teamă sau ne.teamă. Tot așa se înfățișează feluritele mirosuri și pentru genul oamenilor, în adevăr, se pare că simțul mirosului are o analogie cu gustul și tot așa soiurile de gusturi sînt analoge cu ale mirosului142; în schimb noi avem un gust mai precis, deoarece el nu e decît vin fel de pipăit, iar omul are această simțire ca pe cea mai exactă. E drept că în celelalte simțuri e lăsat în larma de multe animale, însă prin simțul pipăitului este îndeosebi superior cu mult celorlalte animale. De aceea și este cel mai inteligent dintre animale. Dovada este faptul că143 și în genul oamenilor există dotați sau nedotați, după cum este și acest organ perceptiv, și prin nimic altceva, în adevăr, cei cu carnea tare sînt nedotați în cele ale gîndirii, pe cînd cei cu carnea moale sînt bine dotați144. Se mai adaugă și faptul că, după cum e obiectul gustului — dulce sau amar — așa sînt și mirosurile. (Unele obiecte oferă chiar un miros și un gust asemănător ca de pildă un miros dulce si un gust dulce, iar altele dimpotrivă) . Tot astfel există rniros : acru, înțepător, acid si gras. Dar, după cum am spus,145 deoarece mirosurile nu sînt bine distincte ca gusturile, primele au primit denumirile după acestea, prin asemănarea cu lucrurile. De pildă, dulce este mirosul șofra- nului și mierei, iar cealaltă senzație, cea amară e ca a cimbrului și a celor de același fel. Același lucru se poate spune și despre celelalte mirosuri. După cum auzul și fiecare dintre simțuri, sînt unul cu privire la obiectul ce poate fi auzit sau nu, altul la cel vizibil » sau nu, tot așa și mirosirea se referă la ce e mirositor sau nu.146 Nemirositor este obiectul care nu poate avea absolut nici un miros, ca și unul cu miros slab sau neprecis. Tot așa se spune și despre obiectul fără gust. Pe de altă parte și mirosul se comunică printr-un intermediar147, ca aerul sau apa, căci și animalele acvatice l» se pare ca percep prin miros, în aceeași măsură cele cu sînge și cele fără sînge, precum și cele din aer. Ba încă unele dintre ele148 se avîntă de departe <asupra prăzii >, adulmecînd hrana.149 De aceea, e evident greu de răspuns dacă toate au 1111 asemănător simț de mirosire ; singur omul miroase numai cînd inspiră,150 iar dacă nu inspiră, ci expiră sau reține respirația, nu poate mirosi nici de departe nici de aproape, nici chiar de s-ar pune obiectul înăuntru, pe nară. De o parte faptul că obiectul pus de-a dreptul pe organul de simțire151 rămîne neperceput, e comun tuturor simțurilor, de altă parte f aptul că fără inspirație nu se percepe mirosul, e specific oamenilor. Lucrul devine clar pentru cei ce verifică. Deducem că animalele fără sînge, deoarece nu inspiră, ar putea avea o altă formă de simțire în afară de cele menționate. Dar acest lucru e de neadmis în cazul mirosului, căci perce-

1 b

71

perea unui obiect mirositor, fie ca e urît mirositor, fie că e plăcut mirositor, e tot o mirosire. Apoi e clar că animalele pot fi otrăvite de mirosurile puternice de care e otrăvit și omul,155 de exemplu mirosul de bitum, sulf și de altele de acest fel. Deci e necesar ca cele fără sînge să aibă simțul mirosului, chiar dacă nu inspiră aer. E probabil însă, că la oameni organul simțului acesta e deosebit de cel al celorlalte animale, după cum se deosebesc ochii umezi ai omului față de cei ai animalelor cu ochi inerți. Ochii lui au pleoapele ca o perdea protectoare, iar dacă nu le mișcă și nu le deschide, nu vede. Viețățile cu ochi inerți n-au o protecție de acest fel, ci ele văd de-a dreptul ce se întîmplă în transparență. 422 a Așadar și organul de simțire olfactiv pentru unele viețui- toare, este neacoperit ca ochiul <inert al unei viețăți >, iar pentru ceilalți <ca oamenii> care primesc în ei aerul, organul are un înveliș care se deschide cînd inspiră aerul, deoarece se dilată arterele și porii.152 Tocmai de aceea animalele care inspiră aer nu pot mirosi în apă. Este deci necesar ca ele să miroase prin inspirare de aer, lucru imposibil de făcut în apă. Așadar, mirosul ține de un obiect uscat, după cum gustul ține de elementul umed, iar organul olfactiv este virtual așa153 alcătuit,

<Gustul și pipăitul>.

10. Obiectul gustat este oarecum pipăit și tocmai aceasta e cauza că, pentru a fi perceput, nu-i nevoie de un intermediar care sa fie un corp străin,154 tot așa nici pipăitul. Corpul în care există o umoare, ceea ce are gust, se află în umiditate ca într-o materie, iar el. este un corp palpabil. De aceea, dacă am trai în apă am percepe dulcele din ea, dar perceperea nu ne-ar veni prin lichidul intermediar, ci prin faptul că gusta-bilul e amestecat cu umedul,155 ca la o băutură. Dim- potrivă, culoarea nu poate fi văzută în acest mod, ca rezultatul unui amestec și nici prin emanații.156 Așadar nu există nici un intermediar la gustare, ci precum vizibilul este culoare, tot așa gustabilul este o licoare.

72

însă nimic nu stîrnește senzația de gust afară de elementul lichid, dar el are umezeală în act sau în potență, ca _ de exemplu sărătura, fiindcă aceasta devine ușor fluidă, apoi e ușor solubilă în contact cu limba. Iar după cum vederea are ca obiect ceva vizibil sau nevizibil (căci deși întunericul e de nepătruns, totuși vederea îl discerne) ba chiar un

obiect prea luminos, (căci şi acesta devine nevizibil dar în alt mod decît întunericul) şi după cum auzul are ca obiect zgomotul sau tăcerea, dintre care primul e de auzit iar cestălalt nu, ba chiar un sunet puternic cum era vederea unui obiect orbitor de luminos157 (căci după cum un sunet slab este aproape de neauzit, tot aşa într-un sens unul tare si violent) uneori numindu-se absolut invizibil, (precum e ceva inaccesibil pentru alte simțuri), iar alteori nefiind vizibil din natură, ori fiind rău vizibil cum spunem <privativ> despre o^ ființă că e fără picioare sau un fruct fără sîm-bure,158 în acelaşi mod se comportă gustatul cu lucrul gustabil şi negustabil, adică ca unul cu gust redus sau cu licoare slabă, sau care suprimă simțul gustului.

Ca principiu al gustului se dovedeşte a fi: potabilul ori nepotabilul. Căci ambele sînt într-un sens oarecare, o băutură <o formă de gust>. Numai că ultima e rea şi suprimă senzația de gust, pe cînd cealaltă corespunde naturii sale. Potabilul este, de altfel, comun pipăitului şi gustului. Numai că întrucît ceea ce se poate gusta este umed, e necesar totodată ca organul senzitiv care-1 422 percepe să nu fie nici umed în act, dar nici lipsit de poanta de a primi în sine umedul.159 Căci organul gustării suferă o afecțiune din partea obiectului gustat, ca^ atare. Aşadar este necesar să fie umezit obiectul care e in stare să se umezească, păstrîndu-şi natura, dacă el nu e umed în realitate, adică organul senzitiv al gustului. Dovadă e faptul că limba nu simte gustul nici cînd este cu totul uscată, nici cînd este prea umedă, însăşi senzația tactilă <a gustului > ia naştere o dată cu umedul primar160, ca atunci cînd cineva pregustînd o licoare cu gust puternic, ar trece să guste altceva. E cazul cu bolnavii, cărora li se par toate amare pentru că ei pri-mesc senzațiile cu limba încărcată cu o astfel de umiditate.

în ce priveşte speciile de gusturi, ca şi ale culorilor, sînt simple, căci sînt contrare unele altora : dulcele şi amarul; apoi de dulce ține grasul, iar de amar, săratul, La mijloc între acestea sînt gustul amar, astringent, acru şi cel oțetit.161 Pe scurt, acestea se dovedesc a fi deosebirile dintre gusturi. Aşa încît ceea ce percepe gustul este virtual aşa162, pe cînd gustatul este trecerea lui în act.

<Pipăitul şi obiectele pipăibile>.

11. între obiectul pipăibil şi simțul pipăitului însuşi exista acelaşi raport, în adevăr, dacă pipăitul nu este o simțire unică, ci de mai multe feluri, e necesar ca şi obiectele pipăibile sa fie mai multe. Eămîne însă o nedumerire : dacă sînt mai multe simțuri ale pipăitului sau numai unul şi care este organul de percepere care savîr-şeşte pipăirea obiectului pipăibil,163 de nu cumva e carnea, iar la alte vietuitoare un organ corespunzător, sau nu, ci carnea este tocmai intermediarul pe cînd organul primordial de percepere164 este un altul, în interior. într-adevăr că orice simțire corespunde pare-se, cu o singură contrarietate,165 aşa cum vederea percepe con-trarietatea dintre alb şi negru, auzul pe cea dintre tonul înalt şi cel grav, iar gustul pe cea dintre amar şi dulce. Dimpotrivă, la pipăit există mai multe contrarietăți: cald-rece, uscat-umed, tare-moale si cîte altele, de acelaşi' fel. Se prezintă totuşi o soluție a acestei nedumeriri care afirmă că şi la celelalte senzații sînt mai multe contrarii,166 ca de pildă la voce, nu numai tonul înalt şi cel grav, ci şi volumul şi slăbiciunea vocii, finețea şi asprimea ei şi altele de acest fel. Chiar cu privire la culoare există încă alte deosebiri de felul acestora. Dar? cînd vorbim de pipăit, riu este evident care anume este unicul obiect, cum e de pildă la auz sunetul.

Apoi <rămîne problema > dacă organul senzitiv este sau nu în interior, ci de-a dreptul însăşi carnea. <Pentru 423 a acest caz> nu apare un indiciu clar faptul ca senzația se produce o dată cu atingerea obiectelor.167 în adevăr acum, dacă cineva prepară o membrană şi o înfăşoară în jurul cărnii, ea semnalează senzația deopotrivă, de îndată ce cineva a atins-o.168 Totuşi e clar că organul senzitiv nu se află în această membrană. Iar daca membrana s-ar face una cu carnea, senzația va străbate prin ea încă şi mai grabnic. De aceea, o astfel de parte a corpului <carnea> pare că se comportă ca şi aerul care ar fi cuprins, învăluindu-rie natural. Căci am avea impresia că noi percepem cu un singur organ atît sunetul cît şi culoarea şi chiar mirosul, şi că văzul, auzul şi mirosul alcătuiesc, oarecum, o singură simțire. Dar acum, deoarece procesele prin care se produc <senzațiile>1(i9 sînt despărțite de mediul prin care se produc, urmează că şi organele perceptive de care am vorbit sînt evident diferite unele de altele.

Dar cu privire la pipăit deocamdată acest lucru este neclar. De altfel e imposibil ca să consiste un corp însuflețit din aer sau apă,170 căci trebuie ca el să fie un corp solid. Rămîne că el este un complex din pămînt şi din elementele pe care le reclamă carnea, şi orice alt organ asemănător.171 Aşadar, e necesar ca însuşi corpul să fie intermediarul pipăitului, firesc solidar cu organul pipăitului, organ prin care se produce o pluralitate172 de senzații.

Se vede că sînt mai multe senzații, dacă avem în vedere perceperea tactilă a limbii.173 în adevăr, ea percepe toate modurile de pipăit prin aceeaşi parte, ca şi gustul. Prin urmare, dacă şi orice altă parte a cărnii ar percepe gustul, s-ar învedera că atît gustul cît şi pipăitul alcătuiesc o simțire unică. Acum însă, ele sînt două, deoarece nu există înlocuirea uneia prin cealaltă.174

Cineva ar rămîne însă cu o nedumerire : deci ținem seamă că orice corp are adîncime, adică are a treia dimensiune,

iar dacă două corpuri la care există un alt corp intermediar, nu se pot atinge între ele. întrucît fără corp nu există umiditate şi nici îmbinare cu lichid175, necesar fiind. <ca acel corp> să fie apă sau să aibă apă, şi dacă obiectele care se ating în apă, atunci cînd suprafețele lor nu sînt uscate, au cu necesitate între ele apă de care sînt pline suprafețele lor externe, dacă, deci,

75

acest lucru e adevărat, este imposibil ca un lucru sa se atingă de altul în apă. (Acelaşi lucru se petrece şi în aer, căci aerul se comportă cu cele ce sîrit în el ca şi apa cu cele ce sînt în apă ; dar acest fenomen ne rămîne încă mai ascuns noua, după cum şi animalelor care se află în apă : dacă un corp udat se poate atinge direct de un alt corp udat). <Se pune întrebarea> : Oare perceperea prin simțuri se produce în acelaşi fel la toate vietățile sau deosebit la unele de altele ? După cum se pare acurn, ar urma acum că gustarea şi pipăirea se produc prin atingere, pe cînd celelalte simțuri de la distanță. Dar ultimul proces nu stă aşa, ci noi simțim tarele ca si moalele prin alte corpuri, şi tot aşa un obiect sunător, vizibil sau mirositor. Unele sînt perceptibile de departe, iar altele de aproape, de aceea mediul scapă observației noastre, în adevăr, rioi percepem toate printr-un intermediar, dar la acestea <intermediarul > ne scapă. Totuşi, după cum am spus şi mai sus,176 chiar dacă am percepe toate lucrurile pipăibile prin membrană,, fără să observăm că ea e la mijloc, am avea aceeaşi impresie ca acum în apă şi în aer. Ni se pare că le atingem direct si că nu e nimic la mijloc.

Evident pipăibilul prezintă o deosebire de vizibil şi sunător, căci pe acestea le percepem prin efectul unui intermediar asupra noastră, pe cînd pe cele palpabile nu le percepem prin efectul unui intermediar, ci o dată cu intermediarul, cum simte cel lovit de lance prin scut, căci nu scutul străpuns a lovit omul, ci arnîndoi au fost simultan loviți, în genere în ce priveşte carnea şi limba aşa cum se comportă aerul şi apa față de vedere, auz şi miros, aşa par să se comporte fiecare din acelea față de organul perceptiv. Dacă organul de percepere atinge direct ceva, nu poate avea loc simțire nici în primul caz, nici în ai doilea,177 ca atunci cînd cineva ar aşeza un obiect alb direct pe suprafața ochiului. Astfel este evident că organul de simțire al pipăitului se afla în interior.178 Căci astfel fenomenul se va petrece la fel ca şi la celelalte simțuri. Dacă obiectele sînt aşezate de-a dreptul pe organul senzitiv, ele nu pot fi percepute, dar dacă sînt aşezate pe carne sînt percepute. Aşadar carnea este intermediarul pipăitului.

76

Deci diferențele <calitative> ale corpului ca corp, sînt perceptibile prin pipăit.179 Numesc diferențe pe cele care definesc elementele : cald-rece, uscat-umed, despre care am vorbit mai înainte în tratatul despre elemente.180 Organul de percepere a lor, e simțul pipăitului şi partea căreia dintru început îi revine pipăitul propriu-zis,181 este partea corpului cu potența acelei diferențe, în adevăr, simțirea este, oarecum, o suferire. Aşa că fac- 424 a torul activ aşa cum este el în act, face să se producă ceea ce era <numai > ca potență.182 De aceea noi nu percepem un obiect egal de cald şi rece, sau aspru şi moale, ca organul senzorial, ci excesele acestora, întrucît simțirea este oarecum un grad mijlociu al contrarietății care rezidă în obiectele percepute. Tocmai prin acesta discerne obiectele sensibile, căci mijlociul are în sine facultatea discernerii fiindcă poate deveni, în raport cu fiecare extrem, unul dintre ei. în adevăr, după cum organul care va percepe albul şi negrul trebuie să nu fie în act nici unul din ele, dar ca potență poate fi ambele (cum este cazul şi cu celelalte organe senzitive), tot aşa la pipăit organul nu trebuie să fie nici cald nici rece. Apoi, după cum vederea era într-un fel, a vizibilului ca şi a nevizibilului şi tot aşa şi celelalte <simțuri> erau ale contrariilor, la fel este simțul pipăitului, al pipăibilului şi nepipăibilului. Este nepipăibil ceea ce posedă o diferență cu totul neînsemnată a lucrurilor de pipăit, cum e cazul cu aerul, sau excesele celor ce se pipăie, de felul celor ce au efecte distrugătoare.183

Am încheiat expunerea mea în linii mari despre fiecare dintre simțuri.

'\

<Relațiile între organele senzoriale', modul lor de funcționare>.

12. în genere, cu privire la orice fel de senzație, trebuie să reținem că simțul este organul primitor al formelor senzoriale,184 fără materia lor, după cum ceara primeşte pecetea inelului, dar fără fierul sau aurul din el. (Primeşte întipărirea de la aur sau de la aramă, dar

77

nu întrucît e aur sau aramă, în acelaşi mod şi simțirea fiecărui obiect, suferă ceva sub impresia obiectului cu o culoare, un gust sau un sunet, dar nu cum e spus fiecare din acelea, ci după un fel anumit şi după rațiunea lui de a fi).185 Organul prim de simțire este acela în care rezidă o astfel de potență.186 Aşadar, exista identitate între lucrul simțit şi organ,187 dar esența lor e diferita. Căci ceea ce e simțit ar putea fi o mărime; dar nici esența organului, nici simțirea în sine nu sînt mărimi, ci

numai o rațiune şi o potentă a aceluia. Din acestea rezultă clar şi de ce anume excesele calităților sensibile distrug organele senzitive.188 în adevăr, dacă intensitatea procesului este mai puternică decît poate suporta organul receptiv, se destramă rațiunea formală (ceea ce constituia simțirea însăşi), cum se strict şi armonia şi tonul, cînd coardele sînt prea puternic lovite. Tot aşa se explică de ce plantele n-au senzații, deşi au o parte de psihic189 în ele şi suferă ceva din partea lucrurilor care le ating, căci si ele au procese de căldură şi «24 h răcire. Pricina este că ele n-au un intermediar şi nici un principiu în stare să primească formele obiectelor sensibile, ci suferă o data cu materia.

Rămîne întrebarea dacă poate suferi vreun lucru o afecție din cauza mirosului, deşi n-are simțul mirosului, sau din cauza culorii, deşi nu e capabil să vadă. Tot s aşa ne-arn putea întreba şi despre celelalte senzații. Dacă însă mirosul este relativ la obiectul mirosirii, înseamnă că mirosul produce mirosirea, aşa încît nici o ființă din cele ce nu sînt în stare să miroase nu poate suferi din partea exalării unui miros, (acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte senzații) şi nici chiar dintre cele în stare să simtă, decît numai întrucît fiecare percepe mirosul.190 I/ucrul e deopotrivă limpede din următorul exemplu: nici lumina sau întunericul, nici sunetul, nici mirosul nu exercită vreo acțiune asupra corpurilor, ci purtătorii lor, ca de pildă aerul, care, împreună cu trăsnetul, spintecă arborele.391 Dimpotrivă, obiectele pipăibile ca şi cele gustabile exercită o acțiune ;192 căci de n-ar fi astfel, care factor ar putea provoca o afecție şi o alterare în substanța lucrurilor neînsuflețite ? Nu cumva exercită o influența şi obiectele celor-lalte simțuri ?*«« Sau atunci nu orice corp suferă din partea mirosului şi^ a sunetului, iar cele ce suferă sînt neaermite ca forma şi neconsistente ca aerul căci el are miros ca şi cum ar fi suferit o afectie 184 Deci ce altceva este mirositul, dacă nu e suferirea unei afectii? In adevăr, a mirosi este totodată a avea o senzație

Pe- a 11Umai SUfednd ceva devine rePede P«-

CARTEA a IlI-a

<Despre neexistenia unui al şaselea simț. Simțul comun şi funcția lui>.

1. Că nu există un alt simț în afară de cele cinci — adică acestea : văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul —, s-ar putea încredința oricine din cele următoare i1 Daca există contact cu orice lucru de la care avem senzația, şi dacă avem efectiv o senzație (căci toate stările de contact ca atare, ne sînt perceptibile prin contact), atunci este totodată necesar, dacă ne lipseşte o senzație, să ne lipsească şi organul respectiv de simțire.2 Pe de o parte obiectele pe care le percepem direct atingîadu-le, ne sîtit perceptibile prin simțul pipăitului cu care sîntem înzestrați, pe de altă parte obiectele pe care le percepem prin medii şi nu direct, Ie percepem prin elementele simple, ca de exemplu, prin aer şi apă.

lyiicrul stă aşa. îucît, dacă sînt perceptibile printr-un singur mediu obiecte sensibile mai numeroase, felurite între ele după gen, atunci cel ce are un astfel de organ senzitiv trebuie să resimtă şi una şi alta, de pildă, dacă organul perceptiv constă din aer, şi aerul există ca mediu 425 a al sunetului ca şi al culorii. Dar în cazul cînd există mai multe medii pentru acelaşi obiect, ca de pilda pentru culoare, atît aerul cît şi apa (căci ambele sînt transparente), urmează că şi cel ce are numai unul din aceste medii va putea percepe senzația de la orice obiect perceptibil prin amîndouă mediile.3 însă, dintre elementele simple numai acestea două dau organe : aerul si apa; de exemplu pupila e formată din apă, organul auditiv din aer, iar cel olfactiv din amîndouă, pe cînd focul sau nu există în nici unul, sau e comun tuturor, căci fără căldură nu există nici un organ de simțire, pămîn-tul însă, sau nu participă la nici unul, sau este prin excelență combinat într-un mod propriu, în simțul pipăitului.4 De aceea, ne rămme să admitem că nu există nici un organ senzitiv în afară de cele constituite din apă sau din aer. Dar pe aceste organe le şi au de fapt unele animale. Aşa că toate aceste senzații sînt inerente <animalelor> nevătămate şi nemutilate,5 căci chiar şi cîrtița are, desigur, ochi sub piele. Aşadar, dacă nu există nici un alt corp <element>şi nici o stare care să uu provină din elementele corpurilor de aici din lumea noastră, nu poate să ne lipsească nici o simțire.6

Dar că,nici nu poate exista un organ senzitiv aparte, pentru toate cele pe care noi le percepem accidental prin oricare simț7; de pildă <un organ> al mişcării, stării pe loc, figurii, mărimii, numărului, unității, în adevăr pe toate acestea le percepem prin mişcare8 cum, de pildă, percepem, prin mişcare, mărimea; tot aşa şi figura, căci şi figura este un fel de mărime, iar starea pe loc se percepe prin lipsa de mişcare. Cît priveşte numărul îl percepem prin negarea continuității şi prin termenii particulari, căci fiecare simț percepe unitatea9. Aşadar, e evident că e imposibil ca pentru fiecare din afecțiile comune să existe cîte un simt specific, cum nu e nici pentru mişcare, căci va fi aşa cum în realitate, avem senzația de dulce prin vedere. Aceasta se întîmplă pentru că, avînd o percepere pentru amîndouă, totodată le şi recunoaştem cînd. ele coincid. Dacă n-ar fi astfel, ii-ani avea senzații comune decît accidental, ca, de pildă, pe fiul lui Cleon nu 1-am distinge că e fiul lui Cleon, ci că e alb ; dar acest alb s-a întîmplă t numai <accidental> să fie fiul lui Cleon. Dar noi avem, evident, o percepere comună a celor sensibile, care nu e accidentală. Aşadar nu există un simț propriu pentru ele.10 Căci nu le-am putea percepe nicidecum decît aşa cum s-a spus [că vedem pe fiul lui Cleon]11. Simțurile percep reciproc calitățile specifice fiecărui simț în parte îri mod

accidental, dar nu ca fiind ce sînt <în sine>, ci ca şi cînd ele ar alcătui o singură simţire, ori de cîte ori se petrece simultan perceperea asupra aceluiaşi obiect,12 ca de pildă în cazul fierei că este amară şi galbenă; căci nu ţine ^ de un alt simţ ca să spunem că ambele proprietăţi <ama-rul şi galbenul > sînt una singură. De aceea se şi înşeală

<simţul comun> ca de pildă dacă obiectul e galben,, îşi închipuie că e fiere.13

S-ar putea pune întrebarea în ce scop avem mai multe simţuri şi nu unul singur.14 Poate tocmai ca să ne scape mai puţin cele implicate, şi comune, ca, de exemplu, mişcarea, mărimea şi numărul, în adevăr, dacă ar exista numai simţul vederii, şi aceasta s-ar opri asupra albului, atunci cele comune ar scăpa mai degrabă observării noastre si ne-ar părea că toate <pro-prii şi comune > sînt unul si acelaşi lucru din cauză că se implică unele pe altele ;15 de pildă apar deodată culoarea şi mărimea. Dar în realitate, deoarece chiar în alte obiecte sensibil diferite se constată calităţi comune, e evident că fiecare este ceva diferit.

<Al doilea şi al treilea rol al simţului comun>.

2. Deoarece noi simţim că vedem şi auzim, se impune ca cineva să simtă că vede, sau chiar prin simţul văzului, sau printr-un alt simţ.16 Dar <în ultimul caz>, acelaşi simţ va înregistra vederea ca şi culoarea obiectului. Aşa că, sau vor exista două simţuri pentru acelaşi obiect, sau unul şi acelaşi simţ se va resimţi pe sine însuşi.

Apoi, dacă ar fi un al doilea simţ care-şi dă seama că vede, ar urina sau că va merge <astfel> la infinit, sau că acel simţ se va înregistra pe sine. Aşadar, acest lucru trebuie să i se pună în seamă,17 odată cu prima senzaţie. Dar se pune o întrebare : dacă perceperea prin siniful vederii este însuşi văzul, şi dacă se vede culoarea sau posesorul ei, atunci dacă cineva va vedea pe văzător înseamnă că şi văzătorul <propriu-zis> va avea şi culoarea dintru început.18 Aşadar, este clar că perceperea prin vedere nu este un act de un singur fel, căci chiar cînd nu vedem, discernem prin simţul vederii atît întunericul cît şi lumina, deşi nu în acelaşi fel. Apoi şi văzătorul există ca susceptibil de a se colora, în adevăr, orice organ perceptiv e capabil să primească o senzaţie din partea unui obiect perceptibil fără participarea materiei lui. De aceea, chiar după îndepărtarea obiectelor percepute, persistă senzaţiile şi reprezentările în organele perceptive.

Realitatea în act a obiectului perceput si a perceperii este aceeaşi şi una singură, dar esenţa lor nu e identică la ele19, de pildă cum este sunetul în act şi auzul în act, căci se întîmplă ca cel ce are auz să nu audă şi cel ce poate emite un sunet să nu sune totdeauna. Dar cînd e în act factorul potenţial al auzului si emite un sunet factorul care poate suna, atunci se săvîrşeste deodată şi auzul în act ca şi sunetul în act, despre care cineva ar putea spune că pe de o parte este auzire, iar pe de alta e răsu-nare. 428 a

Dacă într-adevar există mişcare <senzaţie> si acţiunea ca şi afectul în cel înrîurit, e necesar ca si sunetul şi auzul în act să existe în auzul potenţial, căci actul factorului capabil de acţiune şi de mişcare se iveşte în cel ce suferă <priinitorul afecţiei>'23. De aceea nu e necesar ca factorul motor < mişcătorul >, să fie pus în mişcare. Aşadar, actul factorului sonor este sunet sau rezonanţă, după cum al celui auditiv este auzitul <urechea >, sau ascultarea. Căci cuvîntui „auz" se poate înţelege în două sensuri ca şi cuvmtul „sunet" 21. Acelaşi raport există şi cu privire la alte simţuri şi obiecte sensibile. Căci după cum acţiunea ca şi efectul există în cel ce suferă si nu în cel ce le săvîrşeste, tot aşa şi actul sensibilului ca şi actul celui capabil de senzaţie, rezidă în cel capabil de senzaţie. Dar pentru unele fenomene s-a dat nume dublu, de exemplu rezonanţă <proprietatea de a suna> şi „auzire", iar pentru altele unul a rămas fără nume.22 De pilda se numeşte vedere actul de a privi, pe cînd actualitatea culorii e nenumită cum e şi cu „gustarea", termenul activităţii organului gustativ, pe cînd actul obiectului gustat este fără denumire. De-oarece, însă, realizarea ca act atît a obiectului perceput cît şi a organului perceptiv coincid, deşi esenţa lor este deosebită, e necesar ca simultan să se piardă sau să se păstreze auzul şi sunetul astfel înţelese, ca şi calitatea gustată şi gustarea şi tot aşa celelalte <senzaţii si calităţi sensibile >. Dar pentru cele înţelese numai ca virtualităţi acest lucru nu e necesar.23

De buna seama, vechii filosofi ai naturii se înşelau, socotind că nu există nici alb nici negru în afara actului vederii şi nici gust în afara actului gustării, într-o privinţă aveau oarecum dreptate, dar în altă privinţă n-aveau dreptate, în adevăr, o dată ce senzaţia şi sensibilul sînt opuse în două feluri, unele potenţiale, altele în act, susţinerea lor se acordă cu aceste din urmă cazuri, dar cu celelalte nu se acordă. Ei însă se pronunţau în genere despre noţiuni care nu pot fi exprimate generic. Dacă armonia24 este un aspect al vocii, iar vocea şi auzirea <în act> se prezintă ca şi cum ar fi una, [după cum se poate ca să nu fie una], şi dacă armonia este un raport, e necesar ca şi auzirea să fie un raport. vŞi tocmai de aceea orice exces, fie în ascuţimea tonului, fie în adîncirea lui, curmă auzirea. Acelaşi lucru se întîmplă şi la gusturi cu simţul gustului şi la culori 42C b cu simţul vederii, din cauza unei prea mari străluciri sau întunecări, după cum şi la mirosire cu mirosul prea tare fie că e dulce,

fie că e amar, deoarece perceperea senzitivă este un anumit raport. Tocmai de aceea <aceste calităţi > sînt plăcute cînd sînt aduse în acest raport, dar nealterate si neamestecate, ca de pilda acrul, dulcele sau săratul; atunci ele într-adevăr sînt plăcute, în genere însă este mai plăcut tocmai ameste- "_cul [armonia, decît sunetul ascuţit sau grav, iar pentru pipăit, călduţul sau răcoritorul]25. Simţirea este acest raport. Excesele nasc suferinţe sau nimicesc perceperea,26

Aşadar, orice simţire este a unui obiect sensibil ;27 ea rezidă în organul său senzitiv ca organ28 şi distinge diferenţele obiectului simţit, ca de exemplu vederea, distinge albul de negru, gustarea dulcele de amar. Tot aşa stă lucrul şi cu privire la celelalte simţuri.29 Deoarece, însă, deosebim şi albul de dulce ca şi pe fiecare dintre obiectele perceptibile faţă de oricare altul, prin' ce oare, percepem noi că sînt deosebite ?30 E necesar sa admitem că <o facem>printr-o simţire, căci ele .sînt sensibile. Astfel e limpede că nu carnea este ultimul organ de percepere, în acest caz ar fi necesar ca, cel ce deose-beşte prin atingere directă, să judece şi să distingă.31 Dar nici nu e posibil ca organe separate să judece ca una este dulcele şi altceva albul, ci trebuie ca ambele

84

calităţi să fie puse în lumină printr-unul şi acelaşi organ. Căci astfel, dacă eu aş percepe ceva, iar tu altceva, ar fi evident că lucrurile sînt deosebite între ele. Trebuie, însă, ca unul singur să afirme că acel lucru e deosebit de al doilea, fiindcă una e dulcele şi alta albul. Aşadar o afirmă unul şi acelaşi <subiect>. Deci, după cum o afirma aşa şi cugetă şi percepe. E astfel evident că nu e posibil ca prin organe diferite să judece lucrurile diferite. Iar că nu face acest lucru nici în intervale de timp diferite, reiese de aici. De pildă, după cum acelaşi <criteriu> arată că binele şi răul sînt deosebite, tot aşa cînd se spune că unul din doi e deosebit, se afirmă totodată la fel despre celălalt, deci nu este accidental „momentul cînd".32 Adică, de pildă pot spune deocamdată acum ca un lucru e diferit, nu însă că acum el este diferit; dar <în cele de mai sus> se afirmă astfel şi că se spune acum şi că este acum. Deci sînt două judecăţi simultane, aşa încît este un principiu indivizibil care judecă într-un moment indivizibil.

Aşadar, este imposibil ca simultan procese opuse să pună în mişcare un acelaşi lucru, indivizibil fiind şi într-un timp indivizibil.33 Căci dacă, de exemplu, obiectul sensibil e dulce, el pune în mişcare simţul şi 421 cugetarea într-un anumit fel; amarul, însă într-un mod opus şi albul cu totul altfel. Oare simţul comun care discerne este cumva unul ca număr şi neseparat şi în timp, dar totodată despărţit ca esenţă ? Fireşte, el poate, ca divizat, să aibă percepţia unor obiecte divizate, dar poate să le perceapă şi ca fiind indivizibil, căci prin esenţa lui este divizibil, dar după loc şi timp34 este indivizibil. Sau acest lucru este imposibil ? Căci f> virtual un acelaşi lucru este divizibil şi nedivizibil, dar nu după esenţă, ci este divizibil prin actualizare35, şi nu poate fi totodată36 alb şi negru; aşa încît nu poate fi nici afectat cu formele acestea, dacă atît simţirea cît şi gîndirea trebuie să fie astfel, în cazul nostru fenomenul se petrece cum spun unii despre punct: considerat ca unul singur şi ca două puncte el este nedivizibil şi divizibil. Prin urmare acest simţ comun este, ca fiind nedivizibil, unic şi simultan, dar întrucît este divizibil, nu mai e unul, căci se foloseşte simultan de acelaşi •semn de două od.37 Aşadar, întrucît se foloseşte de 'limită ca dublă, el distinge două <ptmcte> şi acestea slut despărţite ca fiind diferenţiate, dar întrucît consideră limita ca una o foloseşte într-un singur act şi simultan.

Aşadar, despre principiul pe temeiul căruia afirmăm ca animalul este dotat cu simţire, să considerăm încheiată această discuţie.

427 b

< Perceperea, reprezentarea 'f ş i \discernămîntul >.

3. Deoarece <unii gînditori> definesc sufletul în primul rînd prin două funcţiuni deosebite: prin mişcare în spaţiu, apoi prin judecare, chibzuire şi simţire,38 iar atît cugetarea cît şi chîbzuirea par a fi tot un mod de simţire, urmează că, în ambele aceste activităţi, sufletul discerne ceva şi cunoaşte realităţile; chiar cei vechi afirmă că chibzuinţă e acelaşi lucru cu perceperea, precum a zis şi Empedocles: „Cu orice apare le va spori oamenilor înţelepciunea", şi în alte locuri : „De aici le vine statornic să chibzuiască si altele". Acelaşi gînd ca acestea ţine să-1 rostească şi cuvîntuî lui Homer: . . . „căci astfel le este cugetul".39 în adevăr, toţi aceştia consideră cugetarea ca o percepere, drept ceva trupesc, şi cred că se simte şi se cugetă asemănătorul prin asemănător cum am lămurit si prin expunerile de la început.40 Totuşi, ei ar fi trebuit totodată să vorbească şi despre eroare, căci aceasta este mai specifică vieţuitoarelor, iar sufletul stăruie mai mtilt timp în ea ; de aceea ar fi trebuit, sau, cum spun unii,41 ca toate aparenţele sa fie reale, sau contactul cu neasemănătoruî42 să fie o eroare ; dar acest lucru e opus celui că prin asemănător cunoaştem asemănătorul. Totuşi se crede că şi eroarea şi ştiinţa contrariilor ea însăşi, există. Aşadar, e clar că senzaţia nu e identică cu chibzuinţă. De cea •dinţii au parte toate vieţuitoarele, de ceastălaltă ntfmai puţine. Dar nici cugetarea, în care e cuprinsă judecata dreaptă ca şi cea nedreaptă <nti este identică cu senzaţia

>, căci dreapta judecată este chibzuinţă şi ştiinţa şi opinia

36

adevărată, pe cînd cea care nu judecă drept e opusă l® acestora. Nici chiar aceasta nu este identică cu senzaţia. în adevăr, senzaţia caracterelor proprii este totdeauna adevărată şi aparţine tuturor animalelor, dar discer-nămîntul poate fi şi fals, şi nu aparţine nici unei fiinţe care n-are şi raţiune. Totuşi reprezentarea e altceva decît simţirea şi gîndirea, dar ea însăşi nu ia naştere fără senzaţie, iar fără ea <reprezentare> nu există supoziţie.43 Este evident că cugetarea nu e identică cu supoziţia.44 Căci această afecţie <reprezentarea> sta în puterea noastră, cînd. voim (ea constă, în adevăr, în a-si construi o imagine în faţa ochilor, ca unii care făuresc şi pun chipuri pentru locurile memoriale), dar a ne forma g» o opinie nu stă în voinţa noastră, fiindcă se impune ca o necesitate sau să ne înşelăm sau să adeverim. Apoi, cînd ne formăm părerea că ceva e grozav sau înfricoşător,45 îndată simţim un fior, si tot aşa atunci cînd prindem curaj. Insă în cazul reprezentării ne comportăm întocmai ca nişte spectatori care văd în tablou imagini înspăimîntătoare sau încurajatoare. Există însă şi diferite modalităţi ale supoziţiei însăşi, ca : ştiinţa, opinia şi chibzuinţă, ca şi contrariile acestora ; despre deosebirile dintre ele mă voi ocupa în alt studiu.46

Cît priveşte cugetarea, întrucît e diferită de senzaţie şi pe de altă parte se crede că de ea depinde atît reprezentarea cît şi supoziţia, trebuie să cercetăm mai întîi despre reprezentare, ca s-o definim, şi apoi despre cealaltă <despre supoziţie>. ,

Dacă în adevăr reprezentarea este facultatea despre 428* care _spunem că face să se nască în noi o imagine şi nu vorbim prin - metaforă,47 ea este o potentă din acestea sau o dispoziţie <permanentă> prin care noi discernem şi adeverim, dar şi putem greşi. De acelaşi fel sînt: simţirea, opinia, ştiinţa, intelectul.48 Dar că ea nu e senzaţie, e evident din cele următoare. De bună seamă, senzaţia este sau o potentă sau un act, cum e potenţa văzului faţă de vederea însăşi,49 dar e clar că reprezentarea are loc şi fără participarea vreunuia din aceşti doi factori, ca de pildă în vise. Apoi senzaţia este totdeauna prezentă, pe cînd reprezentarea nu. Dacă însă l» m act ele ar fi un fenomen identic, reprezentarea ar aparţine tuturor vieţuitoarelor.50 Dar se pare că nu. De pildă : se admite despre furnică sau despre albină, dar nu şi despre vierme. Apoi senzaţiile sînt totdeauna reale, pe cînd cele mai multe reprezentări se nasc false. Apoi nu spunem, cînd resimţim corect, un obiect simţit, că „acesta ne apare ca un om", ci mai curînd cînd „nu-l percepem precis" (atunci, desigur, perceperea poate fi sau reală sau falsă).51 Mai amintim ce spuneam mai sus,82 că viziuni au şi cei cu ochii închişi. Cu toate acestea nici o reprezentare nu va fi dintre cele care oglindesc totdeauna realităţi, cum e ştiinţa sau intelectul, căci există şi reprezentare falsă. Ne rămîne, astfel, să vedem, dacă nu cumva e opinie, căci opinia poate fi atît reală cît şi falsa. (Numai că opiniei îi urmează încredinţarea <credinţa> căci nu e posibil ca cel ce şi-a făcut o opinie să nu se încreadă în acelea de care s-a convins; pe cînd încredinţarea nu aparţine nici unui <animal inferior >, dar multe pot avea un mod de reprezentare). [Apoi oricărei încredinţări <credinţe> îi urinează o opinie, opiniei convingerea, iar convingerii raţiunea logică].53 Totuşi unele vietăţi inferioare au, e drept, un fel de reprezentare, dar n-au raţiune. Aşadar e clar că opinia nu e nici neapărat însoţită de senzaţie şi nici generată de senzaţie, după cum nici reprezentarea n-ar putea consta dintr-o împletire între opinie şi senzaţie.54 Tocmai din aceste cauze şi este evident că nu poate exista opinie despre un alt obiect, decît numai despre acela, dacă este, a cărui senzaţie o avem. Să presupunem, că o reprezentare este <împletirea> dintre opinia despre alb şi senzaţia despre alb, căci de bună seamă nu s-ar putea naşte din opinia despre bine şi din senzaţia de alb.

428 b Aşadar, a-şi reprezenta55 ar însemna a-şi forma o părere despre ceea ce se percepe, însă nu accidental. Se mtîmplă însă, ca cineva să aibă o reprezentare chiar falsă despre obiectele pentru care are totodată o supoziţie adevărată, de pilda soarele îi pare că are diametrul de un picior, deşi este încredinţat că el e mai mare decît pămîntul locuit. Este firească, deci, concluzia : sau că a renunţat la propria-i opinie adevărată, pe care o avea atîta vreme cît obiectul era identic cu sine însuşiJ"<neschimbat >, fără ca el să fi uitat acest lucru şi fărăsă-şî fi schimbat convingerea, sau, dacă încă îşi menţine convingerea, e necesar ca opinia să fie totodată adevărată şi falsă, însă ea ar deveni sigur falsa o dată ce i-ar scăpa că obiectul s-a schimbat. Deci reprezentarea nu este nici una din aceste două : senzaţia şi opinia, nici îmbinarea lor.

Dar deoarece are loc cînd un obiect determinat este pus îri mişcare, se poate ca şi un altul să fie pus în mi ş-care de către acesta, iar reprezentarea se pare că este un proces de mişcare56 şi că nu se produce fără senzaţie, ci numai la <fiinţe> cu simţire şi pornind de la obiecte perceptibile prin simţuri, deoarece, apoi, se poate să se producă o mişcare prin însuşi actul senzaţiei, ba încă e necesar ca procesul să fie asemănător senzaţiei însăşi, înseamnă că acest proces n-ar putea fi trezit fără senzaţie şi nici să aparţină unor <fiinţe> fără simţire, iar posesorul ei să poată săvîrşi şi suferi multe afecte din cauza lui, ci şi procesul să fie totodată real şi fals.

Acest fenomen survine din următoarele cauze : senzaţia însuşirilor specifice, este adevărată, sau conţine falsul în foarte mică măsură.57 în al doilea rînd însă, e senzaţia că acestea suit accidentale, şi tocmai în aceasta stă acum

posibilitatea ca cineva să se înșele : că un obiect e alb, senzația nu se înșală, dar că tocmai acela e obiectul alb anumit sau un altul, se poate înșela, în al treilea rînd, e senzația celor comune și care deriva accidentele cărora le revin însușirile specifice, ca de pildă mișcarea și mărimea (care au revenit prin accident obiectelor perceperii).58 Mai ales din cauza acestora este posibil să se înșele cineva în perceperea sa. Dimpotrivă, procesul de reprezentare generat de senzația în act, se va deosebi de altă senzație,59 anume cel ce provine de la una sau alta din aceste trei <feluri de> senzații. Primul <proces de reprezentare> este adevărat atîta timp cît perceperea e actuală, iar celelalte două pot fi false fie în prezența, fie în absența senzației, dar mai ales cînd obiectul perceptibil se află la distanță. Așadar, dacă nimic altceva în afară de reprezentare nu posedă trăsăturile de care am vorbit [decît ca repre- m-zentarea] și dacă ea este ceea ce am spus pînă acum,60 429 a reprezentare s-ar putea nunii <defini> un proces generat de o senzație ce este în act. Deoarece văzul este simțul cel mai de seamă, și reprezentarea <phantasia> și-a primit numele său de la „lumină" (phaos)61, căci vederea nu e posibilă fără lumină. Apoi, deoarece reprezentările au durată și sînt asemănătoare senzațiilor, viețuitoarele se indrumează, în acțiunile lor, de multe ori, după ele, unele pentru că n-au intelect, ca animalele sălbatice, altele, cum sînt oamenii, deoarece intelectul este învăluit cîteodată de pasiune, de boli sau de somn.

Așadar, deocamdată, despre ce este reprezentarea și prin ce ia naștere să ne mulțumim cu cît am expus.

<Intelectul comparat cu simțirea >.

4. Despre latura sufletului prin care sufletul cunoaște și chibzuiește,62 fie că e separabila, fie că nu e separabilă pe bază de mărime, ci numai rațional, trebuie să cercetăm ce particularitate are ea și cum e posibil să ia naștere cugetarea, în adevăr, dacă cugetarea este asemănătoare cu simțirea, atunci sau suferă o afecțiune din partea obiectului gîndit, sau este altceva cu o astfel de calitate.63 Așadar, el trebuie să fie ceva neafectat,64 dar primitor de o formă și să fie acea formă ca potentă, dar nu forma însăși, și să se comporte precum o face organul senzitiv față de obiectele percepute, tot așa și intelectul fațade obiectele inteligibile.65 Așadar, întru-cît el le cugetă pe toate, e necesar să fie neamestecat, cum zice Anaxagoras,66 pentru a domina, adică pentru a cunoaște. Căci el împiedică și oprește ivirea oricărui fenomen lăturalnic și intermitent, ca fiind străin67 și i se opune. Așadar natura lui nu este altceva decît tocmai aceasta de a fi potențial. Deci ceea ce e numit intelect în <sînul> sufletului (numesc intelect factorul prin care sufletul gîndește și concepe)88 ca fiind în act, nu este nimic din cele reale înainte de a cugeta. De aceea se și crede pe drept că el nu e amestecat <nu se confundă> cu corpul. Căci, în acest, caz, ar deveni o anumită calitate, ar fi rece sau cald, poate chiar ar fi un organ, comparabil cu organul senzitiv. Dar acum. nu este nici unul. Bine, desigur, zic unii, că sufletul este locul formelor gîndirii <ideilor>,69 totuși nu sufletul în întregul său ar conține formele, ci numai sufletul intelectiv, nu în act, ci ca potentă. Dar, că nu e identică inafectibilitatea organului senzitiv cu cea a intelectului, e evident dacă ne referim la organele senzitive și la procesul de simțire. Căci simțirea, în cazul prea marii intensități a obiectului sensibil, nu poate percepe ca de pildă un sunet în cazul sunetelor prea puternice, 429 b și tot așa în cazul unor culori sau mirosuri prea intense,70 nu poate nici vedea nici mirosi. Dar intelectul, dacă e în stare să-și îndrepte forța intelectivă spre un obiect inteligibil intens, gîndeste tot așa de bine noțiuni mai slabe, ba chiar mai mult. în adevăr, organul senzitiv nu poate ființa fără corp, pe cînd intelectul e separat. Cînd însă intelectul se identifică cu fiecare obiect inteligibil, cum se spune despre cel ce cunoaște care este în act (iar aceasta se întîmplă ori de cîte ori el poate să cugete în act prin sine însuși), chiar și atunci el e oarecum în potentă, totuși nu la fel ca înainte de a învăța sau de a descoperi ceva ; iar atunci el poate să se cugete și pe sine.71

Deoarece mărimea este altceva decît esența de mărime, precum și apa e altceva decît esența apei, (la fel și în multe alte cazuri, deși nu în toate, căci la unele este identitate),72 intelectul discerne esența de carne de carnea însăși, sau printr-o altă <înfățișare a cărnii > sau în alt mod. Căci carnea nu există fără materie, ci ca si cum am zice ,,cîrnia", adică acest aspect în ceva dat.73 Așadar, cu ajutorul facultății senzitive el discerne caldul de rece ca și pe toate cele a căror rațiune de a fi e carnea.74 însă el discerne esența de carne printr-o altă funcție aparte care sau e separată, sau este în felul în care se rapoartă linia frîntă la ea însăși, cînd va fi fost întinsă.75 La fel ca în cazul celor abstrase, ceea ce e drept la linie corespunde la „cîrnie", căci e cu continuitate, însă esența sa, dacă esența a ce e drept e altceva decît obiectul drept, revine altcuiva <altei f acuități >. Căci admitem o dualitate.76 Deci <inte-lectul> discerne printr-o altă facultate sau printr-o comportare diferită, în genere, deci, după cum obiectele cunoașterii sînt despărțite de materie, tot așa se diferențiază cele privitoare la intelect.77

Dar cineva ar întreba : dacă intelectul e simplu și inafectabil, și nu are nimic comun cu altceva, după spusa lui Anaxagoras,78 cum va cugeta el, dacă cugetarea este un mod de suferire ? Căci în măsura în care axistă ceva comun la două lucruri, un factor se dovedește că lucrează, celălalt că suferă. Se mai pune întrebarea dacă intelectul este însuși inteligibil. Căci intelectul sau va reveni

altor lucruri în cazul cînd nu e inteligibil prin altceva în afară de sine, iar inteligibilul e unic ca specie, sau va fi combinat cu ceva străin care-1 face inteligibil ca şi pe celelalte obiecte.79
Sau, poate că afecțiunea considerată ca fenomen comun <tuturor celorlalte>, a fost analizată mai sus,80
în sensul că intelectul este oarecum ca potentă însăşi lucrurile inteligibile,81 deşi în act <entelehie> nu e nimic
430 a din ele pînă nu va cugeta. El există ca potentă întocmai ca o tablă pe care nimic nu stă scris în act; aceasta se petrece cu intelectul. Şi el este inteligibil ca şi lucrurile inteligibile, în adevăr, la cele nemateriale este identitate între factorul gînditor şi obiectul gîndit.82 Căci S între ştiința teoretică, şi obiectul ei, astfel însuşit, există o identitate. Se impune, însă, să mai cercetăm cauza pentru care cugetarea nu e permanentă.83 în schimb, cu privire la lucrurile care conțin materie, fiecare dintre inteligibile există numai ca potentă.84 Aşadar, acestora nu le va aparține intelectul (căci intelectul este o facultate nematerială a unor astfel de lucruri), pe cînd intelectului îi va aparține orice lucru inteligibil <inteligibili-tatea>.
<Intelectul activ >.**
5. (Deoarece, după cum în tot ce există în natură88 se află de o parte ceva ca materie pentru fiecare gen — iar ea este tocmai ceea ce există ca potentă a tuturor care aparțin unui gen — iar de altă parte există un al

doilea factor cauzal şi creator prin care se săvîrşesc toate, precum se comportă arta față de materialul ei, e necesar ca şi în suflet să ființeze aceste diferențe. De aceea, de o parte există un intelect de aşa natură încît să devină toate,87 iar de altă parte un altul, prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare88 permanență > cum este lumina. Căci, într-un anumit fel, si Iu- mina face culorile existente ca potența să devină culori în act. Iar acest intelect este separat,89 neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa act, <activitatea reală >. Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecțiunii şi totodată principiul dominant asupra materiei) .
[Există identitate90 între ştiința în act şi obiectul ei. în schimb, cea virtuală, este anterioară în timp în fiecare individ, dar considerată în general91 nu este anterioară în timp]. Totuşi, cîteodată gîndeşte, iar altă dată nu gîndeşte. <însă> separat fiind92 el este numai ceea ce în realitate este, şi numai ca atare este el nemuritor şi veşnic. Noi nu avem memorie <cu intelectul activ > deoarece el este neafectabil,93 pe cînd intelectul afectabil <pasiv> este pieritor şi fără el <ființa gînditoare> nu cugetă nimic.94

<Lucrările intelectului: cunoaşterea indivizibilului; continuă discuția din cap.4,>.
6. Aşadar, gîndirea celor indivizibile poartă asupra lucrărilor în care nu încape eroare. Dar în acelea în care pot sta laolaltă neadevărul şi adevărul,95 are loc dinainte, o <sinteză> a noțiunilor, ca şi cum ar forma o unitate; la fel cum zicea Empedocles98: „acolo unde capetele multora au crescut fără grumaz" ; şi apoi „ele s-au legat prin Prietenie <atracție>" ; tot astfel <se leagă > si aceste noțiuni separate <la început >, ca de pildă incomensurabilul şi diagonala sau comensurabilul şi diagonala.97 Dar dacă <noțiunea se rapoartă> la cele trecute sau la cele viitoare <intelectul> adaugă noțiunea
430b de timp [şi opune în compoziție], în adevăr, falsitatea <apare> totdeauna în <sinteză>. Evident, dacă albul <e gîndit că> nu este alb, s-a adăugat nealbul. Totuşi se mai poate ca toate <acestea> să apară şi ca o diviziune, însă există nu numai neadevărul sau adevărul că Cleon este alb,98 dar şi că el a fost sau că va fi. Cel ce face uniunea în fiecare din aceste <sinteze> este
tocmai intelectul.
Deoarece indivizibilul se înțelege în două sensuri, fie ca potentă, fie în act, nimic nu împiedică <intelectul> să gîndească indivizibilul, ca de pildă cînd gîndeşte lungimea" (căci ea e indivizibilă, în act) şi într-un timp indivizibil. Căci, ca şi lungimea, timpul e divizibil şi indivizibil în lungimea lui. Deci nu se poate spune ce anume gîndea <intelectul> în fiecare din cele două jumătăți de timp. Căci cît timp întregul nu va fi împărțit, <jumătățile> nu există decît ca potentă.100 în schimb, gîndind separat pe fiecare din cele două jumătăți, <intelectul> separă totodată şi timpul. Atunci el însă concepe, oarecum, două lungimi. Iar dacă, din contră, el gîndeşte o lungime ca alcătuita din doua jumătăți, tot aşa gîndeşte şi despre timp <ca alcătuit> din două jumătăți, însă ceea ce e indivizibil, dar nu cantitativ, ci numai ca specie,101 e gîndit într-un timp indivizibil şi cu un act sufletesc indivizibil. Numai accidental şi nu întrucît sînt determinate ca atare, sînt divizibile atît actul acela prin care cugetă cît şi timpul în care cugetă,102 [dar ca unele care sînt indivizibile. Căci şi în celelalte se află ceva indivizibil, dar deocamdată nedivizat:, care face „unu" timpul ca şi lungimea. Şi acest lucru are loc în acelaşi fel în tot ce e continuu, atît ca timp cît şi ca lungime], Cît despre punct şi orice <termen> de diviziune,103 ca şi lucrul care n-a putut fi astfel divizat, se învederează ca o privațiune.104 Raționamentul e asemănător şi cu privire la alte cazuri, ca de pilda felul cum intelectul disceerne răul sau negrul, căci el le disceerne oarecum prin contrariul lor. <Intelectul> ca discernent trebuie să fie „unu" ca potentă şi în contrariu.105 însă, daca pentru un principiu nu există con-trariu106, atunci el se cunoaşte pe sine însuşi şi există atît ca act cît şi separat. f

t

Există enunţare a ceva despre ceva, precum este afirmaţia,107 şi oricare enunţare e adevărată sau falsă. în schimb intelectul nu e astfel în întregul său, ci acela privitor la ce este un lucru, pe baza esenţei lui108 este adevărat şi nu cel ce spune ceva despre ceva ; dar după cum vederea unei calităţi specifice, este adevărată, însă dacă albul <pe care-1 văd> este sau nu un om, nu este totdeauna adevărat, aşa stă lucrul şi cu <principiile> fără de materie.109

<0biecfele diferite şi înţelegerea lor prin intelectul practio.

7. Ştiinţa în act se identifică cu obiectul ei, iar cea 431 a potenţială e anterioară în timp la individ, cu toate ca în general nu e anterioară în timp, căci toate cîte devin pornesc de la existenţa în act.110 Dar este evident că obiectul sensibil face să treacă în act facultatea senzitivă existentă ca potentă, căci el nu e afectat şi nici nu se preface.111 De aceea el are o altă specie de mişcare. într-adevăr, mişcarea era, cum spuneam, actul a ceea ce e nedesăvîrşit, pe cînd actul în mod absolut cel al unui obiect ajuns la deplină dezvoltare, e cu totul altul. Aşadar, procesul de simţire este numai asemănător cu cel de enunţare şi cu gîndirea.112 Iar cînd obiectul este plăcut sau dureros, senzaţia, după cum îl aprobă sau îl neagă, îl urmează sau îl evită. Plăcerea şi suferi-rea constituie reacţia activă prin mijlocirea113 senzaţiei, către bine sau către rău, ca atare. Atît aversiunea cît şi năzuinţa sînt acelaşi lucru în act, adică impulsul către ceva sau fuga de ceva nu sînt diferite nici între ele şi nici faţă de factorul senzitiv. Dar faptul <modul> lor de a fi este diferit.114

Pe de altă parte, pentru sufletul gînditor <practic> imaginile sînt ca nişte percepţii. Cînd el aproba un bine sau refuză un râu, îl evită sau îl urmează. De aceea sufletul nu gîndeşte niciodată fără imagine reprezentativă.115 Căci, după cum aerul a informat pupila într-un anumit fel, iar aceasta, la rîndu-i, săvîrşeşte alt lucru

95

si tot aşa urechea, în cele din urmă rezultă totuşi, o unitate şi o singură mijlocire <sensibilă>, deşi în fapt sînt în joc cu ea mai multe <senzaţii>.116 Cît priveşte <principiul, simţul comun > prin care sufletul distinge prin ce se deosebeşte dulcele de cald, s-a spus şi mai înainte, dar trebuie s-o repetăm şi astfel: <principiul> exista ca o unitate, dar o unitate cum este punctul şi în genere orice limită.117 Şi acestea <cele două senzaţii diferite> alcătuiesc o unitate, prin analogia lor ca număr, comportîndu-se una faţă de cealaltă [ca si calităţile acelea între ele]118. Căci ce deosebire este să ne întrebăm cum discerne <sufletul> pe cele neomogene sau pe cele opuse între ele, ca, de pildă, albul şi negrul119. Să admitem că aşa cum A este albul faţă de B negrul, tot aşa C faţa de D; aşa că s-ar putea spune şi invers. Deci, dacă C şi D revin unuia şi aceluiaşi obiect, între ele va fi acelaşi raport ca între A şi B, ele formează deci, acelaşi raport şi unul, deşi realitatea lor nu e aceeaşi120

1 b şi la fel în cazul celălalt. Va exista acelaşi raport şi dacă A ar fi dulcele, iar B albul.

Sufletul intelectiv <practic> gîndeşte, deci formele, prin imagini şi, în măsura în care în acestea, îi este determinat obiectul de urmărit sau de evitat, în aceeaşi măsură, chiar fără senzaţie, cînd se află în faţa imagi-nilor, se pune în mişcare.121 De exemplu, cînd percepe făclia, (ca fiind foc) recunoaşte (prin simţul comun), văzînd că se mişcă, că acolo e inamicul.122 Cîteodată, prin imaginile din suflet sau prin conceptele sale,123 cineva raţionează şi se hotărăşte la cele viitoare, în raport cu cele prezente, ca şi cînd le-ar vedea. Şi cînd124 spune că acolo este ceva plăcut sau dureros, atunci îl evită sau îl urmăreşte, şi aşa se comportă în genere în orice acţiune. Dar şi ceea ce e independent de acţiune — adevărul ca şi falsul — se cuprinde în acelaşi gen ca şi binele şi răul.125 Totuşi, se disting prin faptul că sînt luate absolut, pe cînd celelalte < binele şi răul> sînt < relative > la cineva.

Cît despre cele socotite abstracte, <sufletul> le cunoaşte ca în cazul cînd ar fi vorba de noţiunea de ,,cîrn", cîrnul ca atare, negîndindu-1 separat126. Concavul în schimb, dacă cineva 1-ar concepe în act, poate fi gîndit,

96

făcînd abstracţie de carnea în care există concavitatea. Astfel cugetă <intelectul> în matematică: nu le gîn-deşte pe fiecare aparte, ca şi cum ar fi separate, cînd operează, cu acele noţiuni, în genere, intelectul se identifică cu înseşi obiectele gîndite în act. Dacă însă e posibil sau nu ca intelectul să gîndească ceva din cele separate, fără ca el însuşi să fie separat <de orice mărime>, va trebui să cercetăm mai tîrziu.127

<Recapitulare: Intelectul, simţirea şi reprezentarea^.

8. Acum, recapitulînd cele expuse despre suflet, să spunem încă o dată că sufletul este, oarecum, toate realităţile.128 în adevăr, realităţile sînt sau obiecte de simţire sau obiecte inteligibile, iar ştiinţa este într-un sens cele cognoscibile, pe cînd senzaţia este cele sensibile. Cum se înţelege acest lucru se cere să cercetăm.

Aşadar ştiinţa ca si senzaţia se împart ca şi obiectele lor: aceea care există ca potentă în obiecte potenţiale, iar cea care <rezidă> în act în obiecte în act <entelelrii>129. Facultatea senzitivă şi cea cunoscătoare ale sufletului sînt ca potente identice ultima cu cunoscutul, iar prima cu perceputul, căci preocuparea ştiinţifică se reduce la însuşi obiectul cunoscut. Cu necesitate, însă, aceste facultăţi sînt sau lucrurile înseşi sau formele lor. H sigur că nu sînt <lucrurile> ele însele, căci nu „piatra" însăşi e în suflet, ci forma ei <substanţială>.130 Aşa că 432 sufletul este ca

mina <pentru corp>. în adevăr, după cum mîna este unealta uneltelor,131 tot aşa şi intelectul este forma formelor, pe cînd senzația este forma lucrurilor percepute. Deoarece, însă, cum se admite, nu există nici un lucru care să fie separat, în afara de mărimile <sensibile>, înseamnă că obiectele inteligibile îşi au locul în formele sensibile, <imaginile percepute> atît cele numite prin abstractizare,132 cît si cele care constă în caractere si stări generate de obiectele percepute. Deopotrivă, de aceea nimeni nu poate să învețe sau să înțeleagă ceva fără senzație.133 De asemenea, atunci cînd reflectează asupra lor, e necesar s-o facă printr-o

imagine.134 Căci imaginile sînt ca şi perceperile, însă fără de materie.135 Pe de altă parte, reprezentarea •(imaginativă > este altceva decît un act de afirmare sau de negare.136 Căci adevărul ca şi falsul sînt o împletire de concepte. Dar în acest caz, conceptele primare prin ce, oare, se vor deosebi de imaginile reprezentative ?137 Sau mai curînd acestea nici măcar nu sînt reprezentări, deşi ele nu se produc fără reprezentări ?

<Rolul mişcării si funcțiunile ei>.

9. Deoarece sufletul, cel al viețuitoarelor, se defineşte138 după două facultăți, discernămîntul, care e opera gîndirii ca şi a simțirii, şi apoi cea de a produce mişcarea în spațiu, despre simțire şi intelect să ne limităm la cîte s-au spus; însă ce fel de lucrare a sufletului este forța motrice trebuie să cercetăm, de nu cumva este o parte a lui, separată sau prin mărime *au prin funcție, ori dacă e sufletul în întregul lui, şi, admițîrid că este numai o parte, dacă se afirmă ca o anumită parte specifică în afară de cele obişnuite şi amintite mai sus, sau chiar una din aceste părți.139 Dar se pune îndată întrebarea, în ce sens se poate vorbi despre părți ale sufletului şi anume despre cîte. Căci într-un anumit sens se pare că sînt infinite ca număr şi nu numai acelea pe care unii140 le denumesc definindu-le : rațională, impulsivă şi deziderativă, iar alții factorul rațional şi cel nerațional; căci după diferențele prin care <unii> le despart, se va învedera, că mai sînt şi alte părți, cu o diferențiere si mai mare ca acestea, despre care am vorbit chiar aci: nutritivul, care aparține atît plantelor cît şi tuturor viețuitoarelor, si senzitivul pe care i-ar veni greu cuiva să-1 socotească fie ca nerațional, fie ca avînd un conținut rațional.141 Pe

2 b deasupra, adăugăm imaginativul <reprezentativul, care după esența lui este deosebit de toate cele amintite,142 trezeşte o mare nedumerire, dacă se va admite că sufletul e constituit din părți separate. I,a acestea se adaugă deziderativul, care atît ca funcție cît şi ca

potentă s-ar părea că e diferit de toate celelalte. Şi mtr-adevăr, e absurd să despărțim pe acesta de celelalte.143 Căci, în rațional se naşte voința, iar în nerațional dorința si pornirea impulsivă.' De bună seamă, dacă sufletul constă din trei părți, năzuința va fi în fiecare.

în acelaşi fel şi'cu privire la chestiunea care face acum obiectul discuției: care este factorul ce pune în mişcare viețuitorul? Căci mişcarea pe bază de creştere sau descreştere, aparținînd tuturor, s-a format convingerea că ceea ce pune în mişcare este < instinctul de> reproducere si cel de < conservare prin> hrană. Despre inspirație si expirație, ca şi despre somn şi veghe, trebuie să revenim mai tîrziu,144 fiindcă şi aceste chestiuni prezintă multă dificultate. Deocamdată se impune să cercetăm, despre mişcarea în spațiu, ce factor anume îmboldeşte viețuitorul să facă mişcarea de înaintare?145 Este evident că nu potența hrănitoare, căci totdeauna locomoția în sine se face în vederea unui scop şi este însoțită fie de o reprezentare fie de o dorință1^, căci nici'o ființă care nu doreşte sau nu evită ceva, nu se mişcă decît silit. Apoi, ar urma ca şi plantele să se bucure de'mişcare şi ar avea o parte ca unealtă pentru această mişcare. Tot aşa e clar că nu poate fi nici organul senzitiv', căci există multe animale care au simțire, dar sînt deplin legate locului, deci nemişcate.147 Aşadar, dacă <se constată că> natura nici nu creează ceva în zadar, nici nu omite ceva din cele necesare,148 afară de cazul animalelor mutilate şi cele necomplet dezvoltate — iar dacă noi avem în Vedere pe cele <firesc dezvoltate care sînt> întregi şi nemutilate, dovadă că ele sînt în stare să procreeze,'să ajungă la maturitate, iar în cele f din urmă la descreştere — atunci ar urma, fireşte, să posede anumite părți organice de înaintare^

Tot aşa este neîndoios că nu raționalul şi nici aşa-numitul 'intelect nu este factorul care generează mişcarea, fiindcă intelectul teoretic nu gîndeste nimic faptic, şi nici nu spune nimic privitor la un obiect de evitat sau de căutat, pe cînd mişcarea e totdeauna fapta unei ființe care evită ceva sau a uneia care urmăreşte ceva. Ba nici chiar cînd <intelectul >149 consideră ceva de acest fel, nu porunceşte el îndată să-1 evităm sau să-1 urmă-

rim, aşa cum adesea discerne el ceva de temut sau ceva plăcut dar nu porunceşte să ne temem, ci inima e cea care pune în mişcare, iar dacă e ceva plăcut, o altă parte 433 a <a corpul ui >.150 Apoi, chiar dacă intelectul ordonă151 gîndirea ne spune să evităm sau să urmărim ceva, nu ne mişcăm <din această cauză >, ci acționăm după poftă, cum

se întîmplă, de pildă, cu un om neînfrînat. Şi în genere noi vedem că posesorul ştiinţei medicale nu vin-decă < însuşi statornio, ci un cu totul alt factor este determinant pentru el ca să lucreze conform cu ştiinţa152, iar nu însăşi ştiinţa. Dar nici chiar năzuinţa către d-ceasta nu este cauza determinantă a mişcării. De exemplu, cei înfrînaţi, deşi năzuiesc şi doresc ceva, nu săvîrşesc faptele către care năzuiesc, ci dau urmare intelectului.

<Intelectîil practic] Unitatea principiului motor la vieţuitoare în genere>.

10. Este evident că factorii care pricinuiesc mişcările sînt aceştia doi, sau năzuinţa sau intelectul, dacă considerăm reprezentarea drept ceva intelectiv,153 căci multe < fiinţe >, neluînd în seamă cunoaşterea, dau urmare din plin reprezentărilor, ba chiar la celelalte animale nu există gîndire şi nici raţionament, ci numai reprezentare. Aşadar ambele acestea generează mişcarea în spaţiu. Intelectul şi năzuinţa şi anume intelectul care raţionează în vederea unui scop, adică intelectul practic, care se deosebeşte de cel teoretic prin scop. De altfel orice năzuinţă tinde către un scop.154 Căci lucrul către care se îndreaptă năzuinţa este chiar principiul intelectului practic, iar momentul său final este principiul acţiunii.155 Aşadar, este clar că pe bună dreptate se admite că acestea două sînt cauzele mişcării: năzuinţa şi gîndirea practică, pentru că obiectul dorit pune în mişcare, şi prin aceasta raţiunea practică stîrneşte mişcarea, întrucît principiul ei este chiar obiectul dorit. Tot aşa reprezentarea, cînd pune în mişcare, nu o face fără dorinţă.

'ALA |
t
........J

Promotorul este astfel un factor unic: năzuinţa. în adevăr, dacă doi factori ar genera mişcarea, intelectul şi năzuinţa, ar da naştere mişcării pe baza unui aspect comun. Dar de fapt e clar că intelectul nu provoacă mişcarea fără năzuinţă, căci însăşi voinţa e tot o năzuinţă; cînd cineva se mişcă după raţionament, se mişcă totodată si după voinţă, în schimb năzuinţa naşte mişcare chiar fără de raţionament, fiindcă dorinţa este un fel de năzuinţă. Pe de altă parte intelectul în întregul său este just, pe cînd năzuinţa ca şi reprezentarea pot fi juste ori nu. De aceea cel care pune totdeauna în mişcare este obiectul năzuit, adică sau binele sau aparentul bine, dar nu orice fel de bine, ci numai binele practic. Iar practic <binele> este cel care poate să fie şi altfel.156

Aşadar este evident că o astfel de facultate a sufletului, aşa numita năzuinţă, generează mişcarea. Iar pentru cei care susţin separarea sufletului în părţi,157 dacă ei le disting şi le separă ca facultăţi, li se prezintă numeroase părţi: nutritivul, senzitivul, iritelectivul, deliberativul şi în plus apetitivul. De bună seamă, acestea din urmă se deosebesc între ele mai mult decît se deosebeşte facultatea doritoare de cea impulsivă. Deoarece dorinţele pot fi opuse unele altora, şi acest lucru se întîmplă cînd raţiunea şi dorinţele sînt opuse, ceea ce are loc la acele fiinţe care au simţul timpului — căci intelectul ordonă cuiva să se opună privind viitorul, pe cînd dorinţa atrage privind prezentul, fiindcă prezentul imediat se arată plăcut,158 absolut plăcut şi chiar absolut bun, căci nu se vede viitorul — urmează că mişcătorul ar putea fi ca specie, numai unul: năzuinţa ca năzuinţă, dar mai întîi de toate însuşi obiectul năzuit — căci acesta pune în mişcare fără să fie pus în mişcare, prin faptul că este gîndit sau reprezentat — ca număr însă forţele ce pun în mişcare alcătuiesc o pluralitate.

Deoarece însă există trei factori: primul cel ce pune în mişcare, al doilea, mijlocul prin care pune în mişcare şi, în fine, al treilea obiectul mişcat, apoi deoarece factorul mişcător este de două feluri: unul nemişcat, altul mişcător şi mişcat, urmează că nemişcătorul este binele practic, mişcătorul mişcat este obiectul năzuit

io

— căci cel ce se mişcă este mişcat întrucît el năzuieşte şi năzuinţa este o formă de mişcare, adică un act,15* —- iar cel mişcat este chiar vieţuitorul, însă organul prin care dorinţa pune în mişcare, este dintru început un factor corporal. Despre acesta va trebui să cercetăm în studiile asupra actelor săvîrşite în comun de corp şi suflet. Deocamdată, ca să ne exprimăm numai în linii mari, factorul mişcător se află ca organ în acelaşi loc unde începutul coincide cu sfîrşitul, cum e de exemplu ţîţîna unei uşi. Căci, în acelaşi loc convexul se termină si începe concavul, <de o parte este sfîrşitul de cealaltă parte începutul>. De aceea, pe de o parte <ţîţîna> e în repaos, iar pe de altă parte e în mişcare, părţile fiind diferite noţional, dar spaţial inseparabile; căci toate sînt puse în mişcare atît prin împingere cît şi prin tragere. De aceea, ca într-un cerc, ceva trebuie să rămînă nemişcat, deşi mişcarea începe din acest punct.160

Aşa încît, în genere, cum am spus,161 în măsura în care vieţuitorul are năzuinţa, în aceeaşi măsura posedă şi puterea de a se mişca. Totuşi nu poate fi năzuitor fără reprezentare, iar orice reprezentare este sau raţională sau sensibilă.16* Aşadar, ca aceasta dtn urmă sînt înzestrate, în afară de om, şi celelalte anie.

<Urmare: cauzele mişcării la fiinţele vii>.

11. Trebuie să cercetăm care este principiul de mişcare la animalele inferioare, care au o singura simțire : 434a pipăitul, anume dacă e posibil să aibă şi ele reprezentare şi dorință, sau nu.163 într-adevăr e evident că au senzații de durere şi de plăcere. Dacă le au pe acestea, e necesar să aibă şi dorință. Dar cum ar putea avea reprezentare ? Sau poate, întrucît ele se mişcă în mod nedeterminat, le au şi pe acestea, însă tot în mod nedeterminat.164
Aşadar, reprezentarea sensibilă, cum am spus,165" apare şi la celelalte animale, pe cînd cea reflexivă Intenționată > există numai la cele raționale; căci daca vor să săvîrşească una sau alta, chiar din acest
102
moment apare lucrarea unui raționament şi le e necesar ca să măsoare totdeauna cu o singură măsură,166 căci ele urmăresc ce este mai favorabil. Aşadar, din mai multe imagini reprezentative, pot să facă o unitate167 şi cauza acestui fapt este că animalele inferioare nu par să aibă opinie, căci nu ajung la o reprezentare ca rezultat al unui silogism, ci însăşi reprezentarea cuprinde în sine acea opinie. De aceea simpla năzuință168 nu cuprinde în sine puterea reflexivă, însă <la om>, cîteodată năzuința învinge, şi pune în mişcare voința <deliberată>, altă dată învinge aceasta pe cealaltă cum loveşte o minge pe altă minge,169 năzuința învingînd o altă năzuință, atunci cînd se iveşte neînfrînarea. Totuşi, prin natură, capacitatea superioară este totdeauna cea care comandă şi provoacă mişcare.170 Aşadar ar exista trei faze de mişcare. Numai capacitatea ştiințifică de cunoaştere nu se mişcă, ci se menține pe loc. Deoarece, însă, un fel de supoziție <opinie> şi de rațiune esteta generalului, iar altfel a particularului (căci cel dintîi afirmă că trebuie ca un astfel de om să săvîrsească o astfel de lucrare, pe cînd celălalt că un anumit om trebuie să săvîrsească acest lucru şi eu sînt tocmai un astfel de om171) această opinie însăşi provoacă mişcarea, iar ^nu cea generală, sau şi amîndouă, dar una stăruie mai degrabă pe loc, cealaltă nu.172
C elaborarea s i niturilor la conservarea fiintelor vii>.
12. Este necesar, deci, ca orice ființă vie să aibă flet hrănitor ca să trăiască şi are suflet de la naştere pînă la pieire.173 Căci e necesar ca tot ce se naşte <devi-ne> să aibă creştere, maturitate şi moarte, ia'r acestea sînt cu neputință fără hrană. Aşa că e necesar să existe facultatea nutritivă în toate cele ce se dezvoltă şi pier. Dar nu e necesar să existe senzație în toate care au viață. Apoi nici nu e posibil ca acelea, al căror corp e simplu,174 sa aibă simțul pipăitului, (nici fără acest simț nu e cu putință să _ existe un animal), după cum <nu'pot avea senzație > nici cele care nu primesc formele fără materie.175 Dar e necesar ca animalul să aibă simțire, dacă natura :u>
"SffikA-. (*f^-
V-i'r -
103
nu creează nimic în zadar.176 Căci toate cele generate prin natură există pentru un scop, sau vor fi evenimente,177 în vederea unui scop. în adevăr, dacă s-ar întîmpla ca orice corp mergător sa n-aibă simțire, ar pieri şi n-ar putea îndeplini rostul sau, care e însăşi 434 b opera naturii.178 Atunci cum se va hrăni ? De aceea ființele fixate au ca hrană însăşi materia din mediul însuşi din care au provenit. Tot aşa nu e posibil ca un corp să aibă suflet şi intelect discernent, dar să n-aibă simțire, în cazul că nu este fixat de teren, ci e născut. [De altfel nici dacă e nenăscut]179. Atunci pentru ce să n-aibă simțire ?180. Ar fi mai bine pentru folosul sufletului, fie ^pentru al corpului. Dar acum nu se întîmpla nici una nici alta. Căci sufletul n-ar mai cugeta, iar trupul
" nu va fi, prin acest fapt, cu nimic mai dezvoltat. Deci nici un corp nefixat n-are suflet fără de simțire.
Dar dacă corpul are într-adevar simțire e necesar să fie sau simplu sau compus, însă nu e posibil să fie simplu, căci nu va avea simțul pipăitului, şi totuşi e necesar să-1 aibă. Acest lucru e evident din următoarele. Deoarece viețuitorul este un corp însuflețit şi orice corp este pipăibil, iar pipăibilul este tot ce poate fi simțit prin pipăit, e necesar ca şi corpul viețuitorului să fie dotat cu pipăit, dacă viețuitorul ține să se conserve, în adevăr, celelalte simțuri ^percep prin medii,
ca de pildă mirosul, văzul, auzul, însă ființa care ar fi atinsă, dacă n-ar avea simțire, n-ar putea să evite pe unele şi sa prindă pe altele. Deci, dacă e lipsit de acest simț, va fi imposibil ca animalul să se conserve, De aceea, chiar gustarea este tot un mod de pipăire,181 căci cu acest simt animalul pipăie hrana, iar hrana este tocmai corpul pipăit. Dimpotrivă, sunetul şi culoarea ca si mirosul nu hrănesc, nici nu contribuie la creştere si la scădere. Aşa încît chiar gustatul e, în mod necesar, un fel de pipăit, deoarece este însăşi simțirea obiectului pipăibil şi hrănitor. Astfel acestea două sînt necesare animalului182 şi, deci, e evident că nu e posibil să ființeze un animal fără simțul pipăitului.
Celelalte simțuri există pentru buna lui stare propăşire > si nu aparțin oricărui gen de viețuitoare, ci numai unora, cum aparțin în mod necesar celor ce merg;
104
căci dacă vor să se conserve, trebuie să simtă nu numai pipăind direct, ci şi de la distanță. Acest lucru poate avea loc dacă obiectul e susceptibil de percepere printr-un mediu, căci acesta suferă o afecție din partea obiectului simțit şi e mişcat de el, iar viețuitorul de către acel med'iu. Prin urmare, după cum ceea ce pricinuieşte mişcarea în spațiu acționează pînă la schimbare,183 la rîndul lui si alt obiect împins de el, împinge pe altul şi mişcarea continuă în

tot mediul aşa că primul [mişcă si] împinge, pe cînd el nu e împins, iar ultimul singur e împins dar nu împinge, pe cînd intermediarul le face pe amîndouă, fiind multe corpuri intermediare ;184 tot aşa se petrece şi cînd are loc prefacerea, numai că obi- 435 a ectul rămîne pe loc prefăcîndu-se. De pildă, dacă cineva ar apăsa o pecete în ceară, ea e dislocată pe măsura adîncirii apăsării. Piatra însă nu se schimbă nicidecum, pe cînd apa pînă departe. Aerul se poate cel mai mult mişca şi acționa şi suferi o afecție, dacă nu se risipeşte şi rămîne unitar; de aceea şi, cînd vorbim de reflectarea 5 luminii, e mai întemeiată părerea că aerul e înrîurit de o figură sau culoare cît timp se păstrează unitar, decît să spunem că raza vizuală, după ce a pornit din ochi, se reflectează.185 însă pe o suprafață netedă186 aerul este uniform. Tocmai de aceea aerul, la rîndu-i, mişcă organul vederii, aşa cum un sigiliu apăsat în ceară ar străbate187 pînă la sfîrşitul stratului de ceară, în cea- l» îaltă parte.

<Corpul însuflețit e compus. . 4
Pipăitul si rostul lui principal>.

13. Este limpede că nu-i de admis ca animalul să aibă un corp simplu, de exemplu alcătuit din foc sau din aer. Căci dacă nu posedă pipăitul188 nu poate să aibă nici o altă simțire, într-adevăr orice corp însuflețit e dotat cu pipăit, cum s-a mai spus.189 Celelalte elemente, în afară de pămînt,190 pot deveni organe de simțire, 15 dar toate săvîrsesc simțirea cu ajutorul unui alt factor, adică prin medii. Pipăitul constă în atingerea directă

105

a lucrurilor, de aceea şi are acest nume. Totuşi şi celelalte organe de simțire percep prin atingere, însă prin alt obiect, pe cînd simțul pipăitului pare că operează singur prin sine.191 Aşadar nici unul din elementele de acel fel nu poate constitui corpul animalului. El nu poate fi nici din pămînt. Căci pipăitul este oarecum un intermediar192 pentru toate cele tactile, şi organul acesta de simțire e în stare să primească nu numai diferențele calitative specifice ale pămîntului, <solidului>, ci si senzația de cald şi rece, si, în genere, pe toate celelalte calități sensibile prin atingere. Tocmai de aceea nu
-» simțim prin oase şi prin păr şi nici prin alte părți de acelaşi fel, pentru că ele sînt din pămînt.
o h De aceea plantele nu au nici o simțire, fiindcă sînt din pămînt. Aşa că, în lipsa simțului pipăitului, nu e posibil să existe nici o altă simțire, acest organ de simțire nu constă nici din pămînt <singur> şi nici din vreun altul dintre elemente. B limpede, deci, că lipsa 5 acestui singur simț atrage neapărat moartea animalelor. Căci nu e posibil să-1 aibă decît o ființă vie şi nici, o ființă, vie fiind,193 nu e necesar să aibă o altă simțire afara de aceasta. De aceea, celelalte sensibile, dacă sînt percepute prin exces, nu distrug animalul, ca de pildă culoarea, sunetul şi mirosul, ci numai organele
io de simțire, şi doar, prin accident, cum de pildă odată cu sunetul, se poate produce un soc şi o rană, iar din cauza obiectelor vederii sau mirosului se pot produce alte vătămări, care distrug prin atingere. Iar şi gustul, în măsura în care se întîmplă să fie totodată pipăit,194 poate pieri astfel <prin acest simț>. Excesul în obiec-
15 tele pipăite, de exemplu: caldul, recele, sau durul, nimiceşte viețuitorul. Căci intensitatea excesivă în perceperea oricărui obiect distruge organul de simțire si deci obiectul pipăit distruge simțul pipăitului, prin care fapt se defineşte viața. Căci, cum s-a învederat195 fără simțul pipăitului nu e cu putință să ființeze un viețuitor. De aceea excesul senzațiilor primite prin pipăit nu distruge numai organul de simțire, ci şi animalul, întrucît îi e necesar sa-1 aibă oricum pe acesta.^ Prin urmare animalul are si celelalte simțuri, cum
20 am spus,196 dar nu pentru a exista, ci pentru buna lui

106

stare < dezvoltare >, cum e văzul dacă viețuitorul se află în aer sau în apă, ca să poată vedea, în general dacă trăieşte într-un mediu diafan; apoi gustul197, pentru ce e plăcut sau neplăcut, ca să simtă calitatea hranei să o dorească şi să se mişte spre ea; iar auzul ca să primească un semn cu înțeles, în fine limba ca să comunice ceva altuia.198

NOTE \
BIBLIOGRAFIE
INDICE TERMINOLOGIC

NOTE

CARTEA I

1. ,, ştiință" (eîJÎTjffts), preocupare ştiințifică. Termenul elin e unic în întreaga operă a Stagiritului. în epoca lui mai găsim cuvîntul numai la Nausiphanes, profesorul lui JSpicur, şi apoi la neoplatonici. Față de ITT lar-r^r] se deosebeşte prin faptul că exprimă lucrarea însăşi, pe cînd „episteine" e rezultatul aceleia, la un rang superior, (v. BAP 27 Fizica, trad. pag. XXXVII- VIII, ES, Bucureşti 1966).
2. „cercetarea" (icrropîa) este procedeul observării exacte a fenomenelor, care situează psihologia printre ştiințele naturii, cum ne spune Ar. în tratatul său despre animale, apoi în „Istoria naturală" şi în „Despre cer", III, 298b2.
3. „adîncirea adevărului" (npbț dcATjOsiavaTraav) în întregul său e expresia prin care Ar. spune că studiul sufletului lărgeşte orizontul de cunoaştere al întregii naturi „însuflețite", în Met. I (A) 983b 2 — 5 el aminteşte că

studiul esenţei lucrurilor este menirea filosof iei în cunoaşterea naturii.
4. „principiul vieţuitoarelor" este o traducere restrînsă ; âpX^ e termen mult mai precis decît „cauză" şi ca „principiu" e mult mai larg, privind atît ideea de cauză cît şi pe aceea de scop (v. Met. IV (T) l, 1013 a 17 şi mai jos aici II, 415b,8). De aceea el nu se poate referi numai la animale, ci la orice vieţuitor.
5. E) vorba de calităţi sau atribute derivate, spre deosebire de l'Sia rrxOrj adică proprietăţile esenţiale, proprii, v. Bonitz (34) Ind. Ar. 713b43.
6. Unitatea corp-suflet e tratată pe larg în Met. VIII (H) 1145M8, XII (A) 1175b,35.
7. Greutăţile studiului se arată în „prooiinion" ca şi la L.ucreţiu, I, 136 şi urm. în cele următoare Ar. se pronunţă împotriva metodei unice a lui Platon. Ar. concepe metode speciale pentru
111
demonstraţii în fiecare ştiinţă, v. Met. VI (E), 1025b7, adăugind că pentru existenţă nu avem o dovadă (Anal. Sec. II, 90b, 31).
8. Esenţa unui lucru (TO TI sari.) corespunde calităţii esenţiale, deosebită de cea accidentală. E aceeaşi deosebire ca între gen şi specie. „Cine caută TÎ erm caută natura însăşi a lucrului, nu accidentele lui". Dacă cineva a întregit noţiunea generică prin notele esenţiale, poate trece la specificul noţional: TO T! 3jv E!vai, care e egal cu definiţia obiectului, 6 p IOJJLO?.
9. E diviziunea logică, de la general la particular. După Platou (în Sofistul şi Politica) de la analiza genului se trece prin diviziune la specii, de la acestea la alte specii derivate şi aşa mai departe pîuă la speciile indivizibile, infimae species. Ar. critică acest procedeu în Anal. Sec. II, 5,91b, 18 şi următoarele, deoarece e necesar să ne verificăm prin experienţă, să pornim de la concret.
10. Ar. se gîndeşte probabil la inducţie : STtaywyY] (Anal. Sec. I, 81b,l).
11. Genurile nu se întrepătrund, ci ţin de categorii deosebite, ca de pildă în geometrie numerele de o parte şi suprafeţele de altă parte: „Numerele sînt abstracte, separate şi lipsite de spaţiu, suprafeţele sînt continue".
12. Ar. se gîndeşte la „summum genus" categoria supremă, căreia ar aparţine sufletul, ca să se evite adoptarea unei specii ca gen. Eroarea ar fi fundamentală.
13. „dacă este ceva individual şi o substanţă". Ca să stabilim ce anume este sufletul, trebuie să ne referim la substanţă şi după aceea la celelalte categorii: calitatea şi cantitatea etc. Mai putea fi în joc şi o altă categorie, dintre cele deosebite de Ar. în Categ. 4, Ib, 25, unde le enumera. Va trebui, deci, să se procedeze prin eliminare.
14. Entelehia, cuvînt creat de Ar. cu TsXoc — scop. Dacă menţinem £/, eiv cu sensul „a avea" ajungem la: „ceea ce are în sine scopul" (W. Nestle, op., cit. pag. 126), iar întrucît această noţiune redă scopul realizat de o fiinţă în devenirea ei (W. Jaeger, op. cit. pag. 523, la BAP pag. 24 în notă), se ajunge la un stadiu de împlinire în devenire şi atunci considerînd ca o unitate expresia sv rsXeie/ei cu sensul din Met. V (A) 23 — 25, obţinem: se află în act). Se deosebeşte greu de svspyeta (realizare) deoarece entelehia este o realizare ca treaptă de dezvoltare, dar nu ultima. Bonitz lămureşte: „Astfel se pare că Ar. deosebeşte enteleheia de energeia, aceasta îiisemnînd acţiunea (săvîrşirea)
112
prin care ceva este adus din starea de potentă la plina şi perfecta esenţă, pe cînd enteleheia este însăşi această desăvîrşire". Termenul apare aici la noni. = actul împlinit. Alteori apare la dativ cu sensul adv. = în act.
15. „orice sivflet". Nu se pune, aşa cum rezultă din cele următoare, întrebarea dacă sufletul în întregul său are părţi asemănătoare
: între ele, ci mai curînd dacă sufletul reprezintă aceeaşi specie prin ele, fie că e vorba de acelaşi individ —om sau animal —fie de indivizi diferiţi.
-JI6. Din cele următoare se vede că Ar. nu se mulţumeşte cu analiza ca specie, aşa cum au făcut-o filosofii anteriori, care s-au preocupat numai de sufletul omenesc, ci se extinde asupra sufletului în genere, lărgind astfel conceptul despre el. „Cei care vorbesc despre suflet" se referă la Platou, Timaios 77a, b, care, deşi recunoaşte o formă de suflet la plante, nu dezvoltă suficient problema, şi nici urmaşii lui. în dialogul către Eudemos chiar Ar. se restrînge la sufletul omenesc.
17. Genul se consideră anterior speciilor sale prin faptul că suprimarea lui atrage pe cea a speciilor, dar suprimarea unei specii nu atrage pe cea a genului (Cat. 72, 14a, 30 şi urm. 13a, 3 şi urm. Met. IV (T) ll,1019a, 2 şi urm.), într-un şir de termeni subordonaţi, primul e anterior tuturor. Şirul care decurge e posterior.
18. Dacă într-o specie unică de suflet există o pluralitate de părţi cu funcţii deosebite, atunci există suflete deosebite, dar dacă numai funcţiile sînt deosebite, fără să revină unor amimite părţi, atunci ele sînt specific identice:
6;.:,osi8sî<;.
Clement Alexandrinul (sec. II-III e.n.) în tratatul său pierdut „Despre suflet", frg. 11 (P.G. 9,751) afirmă că sînt atîtea suflete cîte vietăţi care respiră, dar numai cele care au în ele o dorinţă revin în divinitate. Contemporanul său Tertullianus, care studiase cu medicul Soranus, este cel dinţii care alege o cale intermediară între conceptul

aristotelic şi cel creştin. El scrie: „Definim sufletul ca provenit din suflu divin, nemuritor, corporal, cu o anumită înfăţişare (effigiatam), simplu în substanţa sa, înţelept prin sine, dezvoltîndu-se felurit, liber în hotărîri, supus accidentelor, schimbător prin însuşiri înnăscute, raţional, dominator, prevestitor, revărsîndu-se dintr-unul singur". Orice existenţă e un corp „sui generis", deci el reduce totul la structura materială. Intelectul nu e separabil de corp, cum spune Ar., pe care nu-1
admite, socotindu-1 ca izvor al tuturor ereziilor şi apropiindu-se de stoicism (Zenon) şi chiar de Heraclit, (99) p. 84.
19. Facultăţile sufletului sînt de ex. senzaţia şi cugetarea, respectiv TO alaG7)TY)x.6 v şi ovouţ, care, ca funcţie = TO VOTQTIXQV. Lucrările
lor depind de anumite obiecte: sensibilul, inteligibilul. Obiectul se exprimă mai clar în 415a, 18 prin txvTtxsv^evov. Pentru acţiune Ar. foloseşte energeia, iar cînd rezultatul e real: Ttpx^ig înlocuind şi pe spyov, care se referă mai des la lucrul săvîrşit, concret, nu la acţiune.
20. Exemplul matematic se referă la proprietăţile permanente ale substanţei, v. Topica, II, HOb, 22.
21. ,,pe baza reprezentării", care reproduce experienţa. Deci aci se foloseşte procedeul invers, pornindvi-se de la fenomene ca să se afle esenţa.
22. „numai dialectic dar goale de conţinut". Expresia e îndreptată contra dialecticii platonice. Ar. ne atrage atenţia asupra deosebirii dintre argumentarea formal-dialectică şi logică deoparte, şi de alta cea care se conduce după metoda ştiinţelor naturii sau pe baza unor observaţii directe. Ar. nu afirmă că urmărind accidentele şi atributele ne-am putea ridica la esenţă şi la definiţia exactă. El ţine numai să justifice o ipoteză, a cărei valoare trebuie verificată şi controlată prin inducţie sau experienţă. Metoda pur analitică aplică o simplă diviziune, adică analiza genului după specii, cutii face Platou în Sofistul şi în Politica. Ea nu e suficientă, căci duce la o petitio principii (Anal. Primă, I, 31, 46 a şi Anal. Sec. II 5, 81b şi urm., P. Siwek, op. cit. (93) pag. 32-33).
23. „afecţiunile sufletului", în cartea a Il-a, Ar. va dezvolta doctrina sa asupra sufletului ca formă a materiei corpului. Acum. constată doi factori: „sufletul şi posesorul luiV (403a 4, 40Sb27). Aspectul fiziologic al vieţii sufleteşti apare şi în 433b20, apoi 111 Despre simţire, 436a7 ; Despre vise, 453b12; mai pe larg în Met. XII (A) 10700.25, W71&3, 1075b35 ; apoi Ret. II, l, 1378a20~~J380a1—4 — -b34—1382a9, 21-l383b, 13-26.
24. Toate jife.ctiunile au la bază semaţia. Lângă aceste triO-/) (sau TîocOv^ocTa ca rezultat organic), Ar. adaugă spya: reacţiile ca fapte. Fenomenele de suferire şi reacţie se succed, dar sînt subordonate senzaţiei ca potentă, apoi ca act (realizare). Ele apar ca procese de mişcare, (cf. şi 423al5 apoi 413b22; 414bl). Senzaţia nu poate fi principiu adecvat al ştiinţei, ea însă îl prepară, căci senzaţia naşte amintirea, din amintirea aceluiaşi fapt repetat

naşte experienţa ; în fine, din experienţă, adică din tot ce se adună în suflet ca generalizare, naşte adevărul universal care este principiul artei şi ştiinţeij (v. P. Siwek op. cit. (93), pag. 34 şi urm).
«•i
25. ,,îi este proprie cugetarea" : îăiov TO voeiv, Theilejr îSîw TU <x 67)1.1 oa-n,; am tradus prima lecţiune. După a doua „ceva ca o afecţie proprie", prin asimilarea lui TO voeîv cu T-ciOr^ua ca într-o serie de mss.
26. „reprezentare" (^pavracrta), iar nu „imaginaţie" (J. Tricot 98) deoarece o au şi animalele, chiar inferioare, apoi ea porneşte de la senzaţie, pe cînd imaginaţia este un act de inteligenţă, voit şi organizat, v. şi 429al. Dacă organele senzitive sînt nesănătoase, reprezentările sîiit slabe, chiar de la început. Chiar dacă sînt sănătoase, reprezentările apar totdeauna mai slabe decît senzaţiile.
27. Pathos (afect) este cauza potenţială care a dat naştere la TcâO^a (afecţie). Aceeaşi cale urmează şi calităţile sau atributele sufletului, căci toate sînt legate de materie (v. a 25). în a 22 „cînd corpul este cuprins de porniri" etc. analizează dispoziţiile corporale, care pot da naştere la reacţii pxiternice, chiar din cauze mici; mînia iniţială este urmată de clocotirea de mînie. Stoicul Posei-donios a dezvoltat teoria lui Ar. mergînd pînă la fixarea unor tipuri de temperament, ca la Galen: De plac. Hippocr, et Plat. 442,14 (Miiller). Fenomenele psihopatice în Probi. XX, l p. 953a— 955a 3 7, manifestările melancolice, chiar geniale, sînt puse de Ar. în seama fierei negre. Doctrina humorală a lui Hippocrate străbate secolele precreştine şi pătrunde adînc în era noastră. De ex. Nemesius de Emesa (ISgipt, sec. IV e.n.) în tratatul său „Despre natura omului" discută pe larg despre teoria Ivumorală „Ar. susţine că intelectul ca potentă există congenital în om, iar sufletul activ se introduce din afară (QupaQev), dar nu contribuie la existenţa şi structura omului, ci la dezvoltarea cunoaşterii naturii şi la contemplarea ei" (77), P.G. 40, 505. Apoi urmează: „Ar. denumind sufletul o entelehie, cu nimic nu contribxxie mai mult decît cei ce spun că sufletul e o calitate, iar forma este tocmai entelehia. Ştiinţa precede actului (ibidem 560). în cap. IV al lucrării, Nemesius, vorbind despre corp, adaugă, alături de cele 4 elemente, şi pe cele 4 humori pe care le atribuie animalelor: sîngele, mucozitatea (flegma), fierea galbenă şi fierea neagră". Apoi el compară fierea neagră cu părnîntul, mucozitatea cu apa, sîngele cu aerul, iar fierea galbenă cu focul (căldura animală). Orice concentrare a elementelor dă naştere sau la un solid, sau la un lichid, sau la un gazos (pneuma). ,,Ar. mai susţine că din aînge

provin corpurile animalelor. Prin el se hrănesc şi se dezvoltă toate membrele animalului. Chiar sămînța îşi are puterea generatoare tot din sînge" (ibidem, P.G. 40, 609).
28. „Afecțiile sînt raporturi materializate. Acestea depind de temperament, de la individ la individ şi de gradul de iritare. Totul ține de proporția amestecului celor 4 lichide: sîngele, umoarea, fierea neagră şi fierea galbenă.
29. „reacția la o suferință" poate fi şi răzbunarea, prin talion.
30. Definiția dialectică apare şi în Ret. II. 1378a 31. Plutarh (De virt. mor. 442b) citează acest loc pentru a arăta trecerea lui Ar. de la diviziunea tripartită a lui Platon la cea proprie, bipartită, ca funcțiune.
31. „forma dată lor pentru aceste scopuri". Aristotel preferă definiția aceasta, căci cuprinde atît materia cît şi forma în vederea scopxilui realizat cu o anumită structură. Asupra acestei triple formulări v. Fizica 11,200 a 24 sq. Despre părțile animalelor, 1. 645a 33. Met. VIII, (H), 1043 a 31 şi urm. Definiția trebuie să cuprindă ideea de corp; dacă ne restrîngem la formă îl identificăm cu Intelectul, (cf. Protr. 42, 4. EN, X, 1178a 2,7).
,32. Ar. observă, îndreptînd şi completînd, că fizicianul se ocupă nu numai cu materia, ci şi cu lucrările şi stările ei, întrucît sînt noțiuni legate de materie.
33. „cu unele se ocupă tehnicianul"; Stările nenaturale ale materiei se împart în tehnice şi abstracte. Tehnicul este preocuparea arhitectului şi medicului (cf. şi Fizica II, 194a 23; Topica, III, 116a 17; V. 136b, 36). Formele acestor obiecte apar deosebit fiecămia în intelectul său şi apoi, după scopul urmărit, intervin asupra materiei, de exemplu asupra pietrei: Met. VII(Z) 1032b 11 sq 23.29. Afectele din abstracție (TtaBvj iț dccpoapsasoc) se referă la abstracțiile privind corpurile fizice ca: punctul, linia, cercul, volumul, cantitatea etc., ca în matematică. Ar. nu admite pe Platon, care acordă acestor noțiuni o realitate „în sine", ca idei. Despre abstract aici la 429b 18; 43Ib 12 şi în Met. XIII (M) W77b 17 Studiul comparativ apare la Ar. în EN, VI 1142a 18 şi Despre părțile anim. I, 641b 11.
34. „filosoful prim" este metafizicianul sau teologul, v. Ar. în Met. , VI, (E), 1, 1026 a 16—19, 27 — 30 si passim. Tot acolo găsim
şi diviziunea tripartită a filosofiilor teoretice (abstracte şi contem-;., „ plative) în: Matematică, Fizică şi Teologie; e considerată Fizica principiilor, nu cea particulară.
35. Repetă ideea pentru a nu se confunda cu proprietăți exclusive ale materiei; proprietățile materiei nu sînt separabile de ea. Fizicianul studiază calități materiale în legătură cu \m anumit obiect sau materie, cu un corp ca întreg. De la Torstrik la Hicks şi J. Tricot, apoi Theiler, textul a fost (403b, 10) astfel interpretat („pentru sau pe considerația că sînt inseparabile").
36. „linia 'şi suprafața" sînt de asemenea neseparabile de sensibil* însă nu în acelaşi fel; un matematician o priveşte ca mijloc pentru studiu. Pentru altă formă e dată altă materie (Fizica, II, 2, 194b 9). Deci fizicianul tratează cu totul altfel uu corp însuflețit decit un matematician un complex de linii şi suprafețe. Linia şi suprafața sînt separabile cel puțin în gîndire, ca abstracții.
37. Despre aporie, doxa, diaporie, euporie v. vocabularul. Ar. ține să stabilească, deseori, deosebirea dintre aceşti termeni, ca în Met. III (J?) 995a, 27f.
38. „Părerile înaintaşilor" adică trecerea în revistă a principalelor opinii şi critica lor. Acest procedeu e des folosit de Ar., ca în Met. I (A) 3 — 7. Si în alte opere găsim doxografii: Fizica, I, 2 — 4, VIII, 265b 17 şi xirm., Fizica l, 297b 4 sq. III, 308a 4; EN I, 1096a, 11 ; Politi II. Critica are de scop să găsească ,,pe cele bine spuse" (argumentate). Sînt importante numai cele argumentate pe temeiul principiului de mişcare şi senzație. Sînt studiați mai întîi Democrit şi Leucip, apoi pitagoreii, Platou şi în fine Anaxa-goras. In prima parte: 403b 20 —404b 8, studiază mişcarea la predecesorii săi. în această direcție el se fereşte a cădea în mecanicism care se restrîngea la modul de combinație a elementelor. E necesar studiul cauzelor, mai ales ale celor finale, care constituie ştiința în sine. cf. şi Fizica II, 3, 194b şi II, 9, 200a, 31 — 33; cf. P. Siwek, op. cit. (98) p. 26.
39. „figuri şi atomi", e o expresie care nu satisface. De aceea Tricot traduce „sau atomi" şi acordă cuvîntului „figuri" sens sinonim, cu atomi. Cred că e mai firesc să spunem „figuri de atomi" căci textul după Diels şi Madvig nu e sigur şi atunci trebuie să presupunem că „şi" să se traducă prin subînțelegerea unui adverb calitativ : „ca, sub formă de" ; mai ales că la urmă se opreşte la. cei sferici care sînt "considerați foc şi suflet. Acest adaus, după. Theilor, este introdus de însuşi Ar. Mobilitatea atomilor sferici le da putința să pătrundă oriunde, v. Lucrețiu De nat. rer. U, 114-141.
40. „Panspermia" este (germen universal), după Democrit. Ideea revine la Ar. deseori, ca: Fizica III, 4, 203» 18—23; Despre cer. III, 3,302 a 30 etc.
41. Termenul p'jcmdț se referă la calitatea de curgere în curenți a atomilor şi e des folosit de atomişti; curgerea, contactul şi întoarcerea sîut caracteristice mişcării lor. Ar., vorbind despre Democrit, .spune că acesta acorda atomilor poziție, formă şi ordine şi că din
aceştia rezultă toate existențele, ca în Met. I (A), 985b 14; Pisica 1, 5, ,188a 24 şi în alte locuri. (De ex. A se

deosebeşte de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N de Z prin poziţie (cf. Met. A.(I), 4985 trad. B.B. (35) nota 93.)
42. „prin actul respiraţiei" se stabileşte un echilibru între presiunea din universul extern (to Ttsptsx^v) şi presiunea atomilor care pătrund în corp prin inspiraţie. E aici o rudimentară exprimare a presiunii atmosferice, văzută prin prisma atomiştilor. Mecanismul respiraţiei la Ar. Despre respiraţie, 4, 417b 30.
£3. Aici se pare, după Theiler, că Ar. a introdus ulterior acest pasaj, deoarece îi consideră de-a dreptul suflet. Pitagoreicii s-au oprit la mobilitatea lor şi au considerat suflet forţa neîncetată care-i mină în mişcare. Se pare că doctrina a fost formulată de pitagoreul Ecpliatttos (51A, 1) : „Atomii se mişcă dar nu din cauza gravităţii (lîpicur), nici din cauza lovirii între ei (Democrit), ci dintr-o putere divină, pe care o numeşte Intelect şi suflet". Bcphantos este recunoscut ca cel dintîi care a emis teoria mişcării circulare în univers, în jurul unei axe (Diels (51) A, 5).
44. După Philoponos filosofii care susţin automişcarea atomilor sînt: Platon, Xenocrates şi Alcmaion.
45. După Ar. sufletul nu poate fi perceput prin simţuri, căci este un motor imobil care nu se mişcă decît accidental împreună cu corpul însufleţit" (Tricot), cf. şi Fizica VIII, 5, 256* 16,
46. „Intelectul mişcă Universul" ; Ar. se gîndeşte probabil la Hermo-timos din Clazomene (Met. I (A) 984b 19), care era o figură mitică pentru pitagoreicii vremii lui. După Diog. Laert. VIII 5, pretindea că sufletul lui Pythagoras sălăşluia în el. Anaxagoras în fr. 12 (Plato, Crat. 400a) : „Intelectul şi sufletul orînduiesc lumea". Deşi exprimările sînt deosebite, originea lor pitagoreică e sigură.
-47. „adevăr etc.". După Democrit, sufletul şi Intelectul sînt identice. Aparenţa considerată ca adevăr e criticată şi mai tîrziu aici, 427b 3, la Ar. şi în Despre generare şi distrugere. I, 315b 9. Astfel
*18
înţelegem de ce Ar. spune că Hector, în pierderea cunoştinţei şi slăbire totală, gîndeşte cu totul la altceva decît la starea sa. Acest argument apare şi în Met. IV (Y) 1009b 28. Locul din Horner nu-1 aflăm în text. în Iliada XXIII, 698 se referă la Eurypylos. La fel se exprimă Theocrit (22,129) vorbind despre Amycos. Democrit, identificînd intelectul cu senzaţia şi chiar cu o alterare fizică, menţionează, totuşi, deosebirea dintre ce e real şi ce e fals, făcînd deosebirea între cunoaşterea prin senzaţii şi cunoaşterea raţională. Aşa că intelectul a fost introdus în psihologie de Ar. pe cînd la vechii',,f iziologi" era tratat la un loc cu senzaţia, ca o abstracţie a acesteia (v. 427a 21).
48. Frg. 12 Diels „frumos si orînduit" e orice prin Intelect, însă considerat în alt sens, ca o cauză a Universului, în felul acesta, sufletul nu mai e acelaşi cu cel de care discutăm. Atribuindu-1 tuturor vieţuitoarelor, Anaxagoras face din suflet şi Intelect o singură noţiune, le confundă.
49. Chibzuinţă sau prudenţa larg concepută ca intelect practic, specific pentru om şi care ajută la realizarea binelui v. EN VI (Z], 5, 11406 20; „chibzuinţă este un caracter (hexis) verificat prin raţiune şi activ în direcţia bunurilor omeneşti".
50. Urmează partea a doua: 404, b 8 — 405, b 10: Empedocles, Plafon şi Xenocrates, care socoteau că sufletul este identic cu perceperea, cu ajutorul elementelor.
51. „consideră drept suflet principiile". E vorba de cei care au socotit că funcţia esenţială e cunoaşterea prin senzaţie cu ajutonil elementelor asemănătoare. Deci sufletul e alcătuit din aceste ele-mente-principii felurite, dar armonizate în totalitatea lor. în acest context apXoci şi aroi.x£^a sînt identice, pe cînd la Platou clementele alcătuiesc numerele ideale, iar principiile sînt înseşi ideile şi numerele.
52. „din toate elementele" susţine Empedocles că e alcătuit sufletul. Cele patru elemente (corpuri simple) : pămîntul, apa, aerul şi focul; între ele lucrează iubirea si ura concepute material. Deci, dacă cele patru elemente compun sufletul, fiecare dintre ele este suflet. Doctorul Galenus în tratatul său „Despre fimcţiunea organelor" : „Şi în acest scop există multe organe la animale, unele mai mari altele mai mici, dar ele sînt indivizibile în toate privinţele ca să obţină altă formă. Funcţia t\ituror acestor organe aparţine sufletului. Sufletele corespund organelor: prin diferite corpuri ca formă se nasc diferite suflete" (P.G. (77), 40, 588 — 589).
Această teorie fiziologica s-a menţinut multă vreme în ştiinţa antică şi medievala, în celelalte ştiinţe a prevalat teoria aristotelica. Astfel Nemeşius, criticînd pe Eunomius, constată: „Acesta a definit sufletul ca o substanţă uecorporală, însă constituită în corp, căutînd să fie de acord şi cu Platon şi cu Aristotel. Afirmaţia că este o substanţă necorporală a luat-o de la Platon, iar cea că se constituie în corp este din învăţătura lui Aristotel" (tbidetn 572). De aceeaşi părere este şi Grigorie de Nyssa (sec. IV e.n.) în tratatul său, despre suflet (77) P.G. 45, 204.
-53. Frg. 103 Diels (= Met. III (B), 4, 1000, b, 6) Fragm. e interpretat în sensul că sufletul este compus, iar nu simplu.
54. Platon, Timaios 45b şi următoarele. Textul în paranteză e introdus ulterior de Aristotel căci întrerupe mersul expunerii, cum se observă din reluarea ideii puţin mai jos.
55. ,,Platon în prelegerile ,,Despre filosofic" ; nu se cunoaşte un astfel de titlu dedxts din cele spuse de Aristotel, căci felul de-a vorbi „s-a precizat", ar fi atribuit acest titlu lui Aristotel însxişi, ca în multe alte locuri. Opinia din acest text se referă la „existenţa obiectivă" ; Themistius a apreciat că autorul (Platon) se gîn-deşte la „Mintea Universală", care cuprinde totul, cu cea mai înaltă Idee a existenţei vii, care însumează speciile inteligibile

ale ființelor, v. Plato, Tim. 30c. Ideea supremă a vieții se com-pxine din ideile primelor pattu numere, care sînt privite geometric si aritmetic: punctul, linia dreaptă (formată prin mişcarea punctului) , suprafața (formată prin mişcarea liniei drepte) si volumul (format prin mişcarea suprafeței), toate formînd tetractys-ul: 14-2 -1-3 + 4 a cărui sumă — 10, numărul perfect; v. şi Sext. Emp. Adv. math. IV, 2 sq ; şi VII, 94.
î56. „celelalte în acelaşi mod", adică celelalte Idei ale realităților. Această interpretare porneşte de la ideea platonică de Unul = Unicul, care cuprinde celelalte idei cu principiile lor. „Celelalte" ar fi ființele individuale ; ele fac obiectul ştiinței, al opiniei şi al senzației. Acestea depind de acele „inteligibile" (noetâ) concepute în Ideea Supremă şi sînt alcătuite în acelaşi mod, adică din principii, plus un element material de fiecare. Themistius citeşte ,,pe celelalte" cu sensul „apoi celelalte (idei) în acelaşi mod".
:57. . . . „iar volumul simțirea". Cifra l corespunzînd intelectului intuitiv, iar 2 judecății, ca în matematici (linia ca fiind idee de lungime, suprafața ca fiind dyadâ) cifra 3 corespunde cu volumul,

care, fiind materia], cade sub simțuri; aceasta reiese din paranteza 404, 24a „căci numerele erau socotite (de platonici) ca înseşii formele originale" (Ideile) şi ca principii, identificate cu elementele. Concluzia e întemeiată pe Timaios 35a, căci în afară de l tot ce e divizibil, e infinit divizibil, de aici denumirea de dyadă nelimitată.
58. ,,pe el însuşi". Theiler consideră textul din paranteză ca introdus, ulterior de Ar. deoarece întrerupe expunerea. Principii corporale-admiteau;. Thales, Democrit, Anaximenes, Anaximandru, Heraclit, iar principii necorporale : pitagoreii, Platon şi Xenocrates. Astfelt îi împart comentatorii Simplicius şi Philoponos.
59. „noțiunea despre suflet". Principii de ambele feluri admiteau^ Empedocles şi Anaxagoras. Textul de după paranteză pînă aici', e considerat de Theiler ca lăsat din eroare de Ar., deoarece ideile expuse revin după acestea.
60. Hippasos (din Metapontion, 450 î.e.n.) după Ar., susținea că. sufletul e un foc, cum reiese din Met. I. (A), 984a7, de acord cu. Heraclit, numit abia mai jos, 405a 25.
61. Despre Democrit şi Anaxagoras Ar. vorbeşte şi în 405a 14 şi; 404b 1. Acelaşi lucru exprimat de Lticrețiu, De nat. rer. III, 180, 205. Anaxagoras a accentuat puritatea focului (frg. 12 Diels).
62. După Anaxagoras, Intelectul pune în mişcare materia pretutindeni şi totdeauna. Viețuitorul se mişcă de la sine şi viața concepută, individual, este suflet. Ca principiu însă noiis, iar nu psyche, cum distinge Themistius, 13, 16 H., de aceea ani tradus: „aşează. ca principiu-cauză al tuturor mai ales (în primul rînd) Intelectul".
63. Diogene din Apollonia (430 î.e.n.) e citat cu aluzie la Anaximenes, căci amîndoi susțineau că aerul, în finețea lui, contribuie ca element de bază la compunerea lumii şi pune totul în mişcare. Tot aşa credeau Anaxagoras şi Arclielaus (filosof presocratic, cu care a studiat şi Socrate).
64. ..întrucît este exalația" (ca un fel de abur), are sensul de aer încălzit şi care se usucă prin mişcare, cum zice Philoponos. Heraclit admitea că focul primordial este tocmai această exalație.
65. „majoritatea oamenilor". Printre filosofi Cratylos şi elevii numeroşi ai lui Heraclit. De aceea sufletul cunoaşte, căci se mişcă neîncetat şi ia contact cu toate ființele, fiindcă şi acestea sînt în permanentă mişcare. Principiul mişcării revine la Clement

Alex. Voința este o mişcare naturală, independentă, a intelectului care se mişcă liber către ceva. Intelectul este independent şi se mişcă prin natura sa, e o mişcare gînditoare, de la sine, ca putere a sufletului, (77), PG. 9, 751.
€6, Alcmaion (pitagoreu şi medic din Crotona sec. V î.e.n.) admitea că mişcarea este veşnică, după cum e şi mişcarea corpurilor cereşti, pe care în chip naiv, le concepea ca ființe eterne.
67. Hippon (din Rhegion sec. V. î.e.n.) un naturalist (fiziolog) care reducea totul la principiul biogenetic al umidității, pentru că face să germineze totul. Hippon reduce seria la: aer, foc, apă. Pămîntul este exclus din schemă, cu excepția cazului cînd ar avea loc un amestec. Filosoful Critias admitea, ca element principal, sîngele, pentru că-1 credea compus din toate elementele, cum credea şi Empedocles, v. 404b 12, considerîndu-1 ca factor determinant al senzației.
-•68. „Toți definesc sufletul", oarecum toți, aproape toți, căci mai jos adaugă „afară de unul singur", adică Anaxagoras (56), 59A92 care învăța că Intelecttil e lipsit de suferire.
,-69. „cei care admit contrari etăți". Empedocles din Agrigent (495 — 435 î.e.n.) admitea elemente contrarii şi cele două principii contrare (iubirea şi ura). Un echilibru armonic între ele asigura dăinuirea sufletului. Cei care admit un principiu contrar (caldul sau recele) atribuie sufletului o calitate adecvată (de ex. apa presupune un suflet rece şi potolit). După expunerea doctrinelor, continuă în cap. 3, critica lor.
70. După Ar. animalul se mişcă pe sine fiindcă e compus dintr-un factor mobil: corpul şi unul motor : sufletul, care din natură e nemişcat, însă pune corpul în mişcare. Cînd nu lucrează, sufletul este în potență, iar cînd e activ este în act.
.71. „în două sensuri despre mişcarea..." Ar. face comparație cu corabia şi corăbierul, ca şi Macrobius, II, 14, 8, care priveşte mişcarea mijlocită ca accidentală, v. şi Ar. în Fizica VIII 259b 78, căci cel mişcat prin mijlocitor e mişcat

numai accidental (v. Fizica VIII 6, trad. B.A.P. (37) cu note, pag. 208 şi mai ales V, l, 223 b Pag. 120—727 cit notele respective).
"72. Orig. de Nyssa (sec. IV) obiectează în plus: „Deoarece orice mişcare porneşte de la o putere, totul este mişcat din afară sau dinăuntru. Cel ce e mişcat din afară e neînsufleţit, iar cel mişcat cinăuntru e însufleţit, v. Despre suflet I, (77) P. G. 45, 188.
122
73. „...creşterea..." alteori Ar., consideră creşterea şi micşorarea ca o singură mişcare, ca în Fizica V. 225b 8, v. B.A.P. (27) pag. 123 cu notele. Geneza şi pieirea se consideră cîteodată şi ele o mişcare„ ca în Fizica, II, 201 a 77 şi la Macrobius II, 14, 30. Sufletul dacă s-ar mişca din natură ar trebui să aibă un anumit spaţiu, v. Despre generare si distrugere, 330a 18 : translaţia şi creşterea, însă Ar. ajunge la ideea că toate felurile de mişcare presupun o formă de translaţie : Fizica VIU, 260, a 26 sqq. şi Despre generare şi ăis~-trugere, l, 6, 322b 9 unde e vorba de prefacere. Se deduce că Ar., înclină spre părerea că mişcarea aparţine sufletului numai accidental, căci altfel ar trebui să ocupe un anumit loc. Numai Primul Motor rămîne veşnic nemişcat, deoarece este simplu şi acelaşi şi rămîne mereu în acelaşi loc; el săvîrşeşte o mişcare unică şi simplă (Fizica VIII 6, 260a (31) pag. 209 şi notele).
74. „. . . prin violenţă". A doua consecinţă absurdă, neadmisă de Ar., v. şi Fizica, IV. 215a 2 şi urm. Despre cer. III, 300b 20 şi urm. Fizica, V, 230b 10 şi urm. Fiecare element, în lumea sublunară, tinde către un loc al său natural, unde se opreşte. Pămîntul tinde în jos, focul în sus, iar la mijloc apa şi aerul. Deci pentru suflet nu rămîne nici un loc de ocupat prin natura sa. Nu se aminteşte de nici un element care să se mişte în cerc, cum ar fi de ex. eterul, deşi acest fapt e menţionat ca mod de mişcare în Despre cer, I, 269a5: despre mişcarea circulară aici în 407&, 1 — 5.
75. „. . . prin natură". Orice element se mişcă natural într-o direcţie. Dacă o forţă contrară i se opune, el e mişcat „prin violenţă". Dar orice mişcare contra naturii presupune o permanentă mişcare naturală, cum arată în Fizica, IV, 8, 215a l şi Despre generare si distrugere, II, 6, 333b 26. „în adevăr, dacă există mişcare prin violenţă, atunci, în mod necesar există şi cea naturală, căci. mişcarea prin violenţă este posterioară aceleia care este conformă cu natura". Fizica, IV, 215a, la B.A.P. (31) pag. 98 notă P„
76. „... va fi pămînt", deci s-ar ajunge la o absurditate.
77. „intermediare" sînt apa şi aerul, între sus şi jos : deci dacă sufletul ar ocupa un astfel de loc, ar fi apă sau aer: iarăşi absurd, „în infinit nu există nici sus nici jos, nici mijloc ; în vid nu există nici o deosebire între sus şi jos" Fizica IV, 8, 215", unde continuă discuţia, argumentînd că „nimicul" nu are nici o. diferenţă.
78. „Corpul însă se mişcă prin deplasare" şi prin prefacere, creştere, micşorare, dar toate, după Ar., presupun o. formă de deplasare.
123
79. „... sau în întregvil său sau în părţile sale" Un corp care se mişcă îţi spaţiu în părţile sale săvîrşeşte o mişcare circulară ca a unei sfere în jurul axei sale. v. Platon, Leg. 893c; 898a. Dacă sufletul ar fi cu totul independent de corp, ar putea învia căci ar avea o viaţă proprie, puţind intra şi ieşi din el după voie. Noţiunea înviere nu e elenică ; apare cu sensuri felurite, la Homer, II. XXI, 56, Herodot III, 62. Argumentul Ivii Ar. şi la Macrobius II, 14, 29; 16, 15.
$0. „mişcarea accidentală" din afară ar fi provocată de un obiect din afară; sufletul ar putea ieşi din corp de la sine sau prin violenţă.
SI. Senzaţia, considerată de unii ca formă de automişcare a sufletului e în realitate provocată de obiecte externe şi însoţită de fenomene somatice. Iniţiativa nu aparţine sufletului, ci unui factor extern. După Ar. iniţiativa mişcării nu aparţine sufletului, ci unui factor extern. Grigorie Thaumaturgul îl critică astfel: „Sufletul omenesc se manifestă astfel: substanţă gînditoare, mereu în mişcare şi independentă, avînd viaţă de la sine. Tot ce e mişcat de ceva nu are viaţa de la sine, ci de la cel care-1 pune în mişcare şi durează .atîta vreme cît este susţinut de puterea care lucrează în el. Dar de îndată ce încetează activitatea înseamnă că-1 părăseşte şi factorul care are mişcare, însă sufletul, fiind de sine mişcător, nu încetează niciodată să existe. Urmează, deci, că tot ce se mişcă de sine este totdeauna în mişcare, iar cel veşnic mişcător este neîncetat, deci fără sfîrşit; ce este fără sfîrşit este nemuritor. Despre suflet (77) P.G. 10, 1137-1145.
82. Orice schimbare presupune o transformare. Cînd un lucru alb devine negru, a avut loc o sxoTaa i ţ (ieşire din corp) a albului. Dacă sufletul însuşi ar provoca această mişcare şi-ar provoca o micşorare sau o cp 6 o pi (distrugere) a propriei substanţe, ceea ce este absurd şi contradictoriu.
83. Adausul „faţă de sine însuşi" este de prisos, căci ideea rezultă de mai sus (406a 17). Schimbarea topicei în frază mă schimbă idcea exprimată. Iţ vorba de substanţa sufletului, v. şi ce urmează apoi 4076 6-8.
84. Poetul comic Philipbos care era fiul lui Aristofan (frg. 173 Kock) scrisese o comedie intitulată Daidalos. Ar. revine asupra acestei legende în Politica, I, 1253^ 35. Ideea completează pe cea expusă mai sus 406a 31 şi urm. Ar. e aici de acord cu Democrit în frg. 68A104, (nr. 51).
124
85. între corp şi suflet nu e un simplu contact, ele fiind inseparabile, cum e inseparabilă forma de materie. Ceea ce

mişcă animalul este însăşi realizarea perfectă către care tinde prin esenţa luk Prin propria şi natxirala lor mişcare atomii ar urma să se şi oprească. E un act mecanic (v. 433b 19), dar Ar. admite şi putinţa unei stimulări spirituale. Cuvîntul „alegere după o gîndire" (-poaîpeoi. ţ) e numai aici folosit în această mcrare. Gîndirea activă (voTjaiţ) este factorul principal după care urmează alegerea (v. şi 433a 12). „în acelaşi mod" ca Democrit se pronunţă şi Timaios, la Platon, 34b sq si 36e.

Nemesius din Egipt (sec. IV e.n.) recapitulează: „După Ar. mai zic şi alţii că puterile corpului aparţin numai unui corp organic; ele sînt simţurile", (77) PG. 10, 605.

,86. Aici este numit personal Timaios, figura-titlu a dialogului lui Platon, cu revenire mai jos 4061' 31. O exprimare aproape identică în Despye generare si distrugere, II 437b 11: cum se află scris în Timaios. . . dar el (Timaios) nu s-a exprimat lămurit", în Despre simţire 437^ 11 „cum se află scris în Timaios .... cum zice Timaios". Asemănător, tot în Despre generare si distrugere, II, 335h 10..., ca şi Socrate în Phaidon; „căci şi acela (Socrate), presupune Ar., s-ar fi putut referi şi la Phaidros unde e vorba de mişcarea sufletului, ca şi la diferite locuri din ,,Legile".

87. Ar. face o expunere scurtă şi neclară a psihogoniei lui Platon prin graiul Ivii Timaios, 34b şi urm. Platon dezvoltă o teorie în care alegoriile mitice sînt contopite cu datele ştiinţifice cunoscute pe acea vreme. Ar. trece peste aspectul poetic al operei lui Platon, care explică elegoria fenomenelor petrecute în Cosmos. După Platon „Sufletul Lumii" e premergător oricărui corp, iar Cosmosul e un întreg viu care există ca tot ce poate fi mai bun. Sufletul omului e un microcosm în acest Macrocosm. Există deci o relaţie paralelă între Cosmos şi sufletul omenesc care îl cunoaşte tocmai prin faptul că participă la el. Sufletul Cosmosului este alcătuit dintr-o esenţă indivizibilă („Acelaşi", lumea Ideilor) şi dintr-o esenţă divizibilă („Celălalt" adică lumea sensibilă). Demiurgul lucrează lumea din şapte părţi, după numerele armonice, asemănătoare cu armonia intervalelor dintre sunetele muzicale. Intervalele sînt întregite cu medietăţi numerice şi armonice. Din două linii încrucişate, Demiurgul a lucrat două cercuri concentrice, unul exterior, „Acelaşi", invariabil şi indivizibil, Ecuatorul ceresc, şi „celălalt" interior (ecliptica). Apoi acesta este împărţit în şapte

cercuri concentrice, orbitele celor şapte planete. Cercul „acelaşi", rămînînd indivizibil şi neschimbat, domină întreaga mişcare circulară din Cosmos. Celelalte cercuri, cele planetare, au revolu-ţiuni prin mişcări, de direcţie, iuţeală şi distanţă deosebită, în cele din urmă, a pus în armonie corpul Cosmosului cu sufletul omului. De aceea Ar. conchide cu cuvintele ,,ca să fie mişcările sufletului identice cu mişcările cerului". El a admis, după Eudox şi Calipp, teoria sferelor homocentrice (concentrice), fiecare rotin-du-se în jurul unui ax fix, în interiorul unei sfere mai mari, com-pletînd piuă la 55 de sfere, modelul sferelor concentrice al lui Eudox şi Calipp, care se menţine în linii mari, pînă la Copernic (v. B.A.P. (31) Fizica, pag. XLII, cu notele următoare).

88. Ar. trece acum la critica lui Timaios. Prima obiecţie se îndreaptă împotriva ideii că sufletul ar fi o mărime. Timaios identifică Sufletul Universului cu vouţ, deci nu are suflet senzitiv şi nici doritor care se mişcă în linie dreaptă către obiectul lor, pe cînd Intelectul se reflectă asupra sa însuşi.

89. La 407a 11 am trecut în paranteză „atingînd" (Oiycov) — scos de Rodier şi Theiler, urmînd pe Torstrîk — care dă claritate expresiei, se află în manuscrise de prim rang; apoi e presupus de interpreţii Simplicius şi Philoponos ; v. mai jos OîyovTce şi 6i£ \.c, (a 18).

90. A doua obiecţie ; nvi se acordă ideea de mărime cu ideea de gîndire. Mişcarea corpurilor în cerc e un fapt fizic, pe cînd mişcarea Intelectului prin gîndire e un proces intern care exclude un contact material cu obiectul gîndirii.

91. E vorba de cercul conceput de Timaios. v. nota 87.

92. începe a treia obiecţie. Dacă gîndirea e circulară, urmează că e eternă şi că trebuie să aibă un obiect, care, în cerc, va reveni veşnic. Inteligenţa lucrînd practic e necesar să aibă limite ; chiar cînd sînt cugetări teoretice (speculative) ele ajung la un sfîrşit, la o limită, la o concluzie.

93. Cugetările practice au anumite limite-scop, cele teoretice se opresc la „logos" adică la con luzie, prin „împletirea" a doi termeni (cupLTTÂoxrj), identică cu definiţia (opiacee). Dacă e o deducţie din anumite principii, constituie o democraţie şi o încheiere (G'jjA-epacr^a), echivalentă cti concluzia silogismului.

94. „. . . în linie dreaptă". E linia cugetării după legile logice, mai ales cînd o concluzie serveşte de premisă unui nou silogism şi acesta

altuia. Deci nu se întoarce niciodată la principiul de la care a pornit, decît în caz de eroare. Aşa că polisilogismul urinează direcţia unei linii drepte, vezi Anal.,Sec. I, 72h 36. El se ajută totdeauna de un termen mediu, vezi Anal. Sec. I, 19 — 22 si £7b 30 sg, apoi I, 78A 14.

95. „cugetarea. . . cu un repaos sau o stare pe loc decît cu o mişcare". Dacă raţionamentul ar merge în cerc ar judeca mereu acelaşi obiect: această concluzie este obiecţia a patra a lui Ar., aşa că demonstraţia e un act, un proces, care nu se realizează prin mişcare şi nu e supus schimbării.

96. Textul corupt, îndreptat în multe feluri. Torstrik şi Ross scriu: „iar dacă mişcarea sufletului se săvîrşeşte

după firea lui (-Jj ouată)". Dacă se păstrează traducerea cu \>.rt : „iar dacă mişcarea sufletului nu este conformă cu firea lui..." însă la Platon mişcarea aparţine firii sufletului, curn deducem din 406a17, teorie criticată de Ar. în 406b 12. Theiler aduce ca argument prelucrarea acestui text de Cicero, De nat. deorum, II, 32, care conchide: „rămîne ca mişcarea astrelor să fie voluntară", deci el a citit sxoucnac şi îl propune cu bună dreptate aici; tradus aşa căci „dacă e voită înseamnă că se mişcă împotriva naturii saîe", nevoit de rezistenţa pe care trebuie s-o opună eterului. După Met. IX (6) 1050b 26, comparat cu Despre cer, II 284a 13, o mişcare voită e egală cu una silită, deoarece, după Ar., nu se poate admite mişcarea ca funcţie esenţială a sufletului.
97. ,,Să nu fie laolaltă cu corpul": cu al şaselea argument Ar. critică pe Platon Phaedon, 114c; 66b Leg. 878d „dacă e mai bine" tot la Platon, Phaedon, 97c.
98. Ar. aduce a şaptea obiecţie : Platon nu determină cauza mişcării circulare a sufletului sau scopul ei. Iî vorba de „Sufletul Cosmosului" care, după Timaios, a trecut la mişcarea circulară după naşterea Sufletului Cosmosului, deci nu e cauza lui. Demiurgul a imprimat această mişcare amestecului elementelor pe cînd acela exista. Aceasta este explicarea lui Themistius, 23, 14 H. ... pentru acela „adică pentru corp", care e mai curînd pus în mişcare decît factor de mişcare; aşadar exsîvfo se referă la corp, cum arată Simplicius 49, 28, iar nu la „cer".
99.
100.
„. . . pentru alte studii" adică pentru cele metafizice, v. EN I, 1096b 30.
„cum urmează să se înfăţişeze corpul". Ca a opta obiecţie Ar. prezintă teoria sa privitor la suflet pe care o va dezvolta în cartea
127
a Il-a. „Nu orice suflet se adaptează cu orice corp"; astfel combate Ar. pe pitagoreici (v. Epicur, la Lucreţiu III, 744 sq.)
102. „oferind argumente drept justificări" exprimă mai clar ideea cuprinsă în metafora „a da socoteală de argumentare". Am adoptat textul îndreptat de Theiler: Xoyo-J (pentru Â 670'-";) S Vierme p e'iO'ivaţ S. Astfel de metafore foloseşte deseori Ar. ca în 408a l, a 5. „Dezbaterile publice" se referă, după Theiler, la Eudemos. După Tricot e vorba de „tratatele dezvoltate în afară de şcoală, ca opere de ştiinţă destinate marelui public".
103. „... alcătuit din contrarii". E vorba de Philolaos (pitagoreu din Croton, contemporan cu Socrate) care considera sufletul o contopire din mai multe elemente, deci „alcătuit din contrarii" cum spuneau şi adepţii opiniei care admiteau armonia. După Ar. CTuvOeaiţ este sau simpla contopire a elementelor care compun corpul sau proporţionalitatea (X^yo?) acestor elemente. Foarte important e studiul atribuit lui Justinus ca Pseudoiustinus (77) PG. 6, 1460 — 1564 cu titlul „Respingerea unor învăţături ale lui Aristotel" (sec. II —III e.n.). 7. „Ar. presupune existenţa unei substanţe universale. Dacă aşa cum susţine Ar., sufletul există ca un corp (substanţă) nici greu, nici uşor, nici vreunul din cele 4 elemente, este evident că, dacă acest corp există cu adevărat, va fi un corp nici cald, nici rece, nici prin suferire cald sau rece, căci nu face parte din cele 4 elemente. Dar cum zice, oare, că eterul este cald din cauza mişcării corpului ceresc şi corpurilor care se mişcă în el ? Căci dacă se încălzesc este evident că se încălzesc prin suferire (xa-râ -âOoţ), iar dacă-i prin suferire înseamnă că şi prin alterare (x.ccT'âXXoîwatv). Dacă-i prin alterare, evident că e şi prin transformare (xcrrâ fj>£Ta6o}.Y;.v), şi dacă-i prin transformare, înseamnă că se schimbă din contrar în contrar... 8. Dacă, după definiţia lui Ar., categoria substanţă primeşte pe rînd contrarele, cum poate spune acelaşi Ar. că materia nu e substanţă, odată ce e capabilă să primească pe rînd (ava fispoţ) contrare: atît pcivaţia cît şi starea (hexis) ? 9. Dacă din tot ce nu există nu se naşte ceva, e evident că din ce există se naşte ceva. Deoarece, însă, materia este această existenţă, cum poate susţine Ar. că materia nu este esenţă ? Dacă tot ce se alterează se schimbă din ceva determinat în ceva determinat, iar materia nu este încă ceva determinat, înseamnă că nu se schimbă, aşa că nici din ea nu se produce ceva determinat".
1*4. ,,. . . nici una din acestea două". Explicaţia din paranteză a fost introdusă de cineva, poate chiar de Ar;, pentru lămurirea ideii
128
de mai sus şi pentru a exprima părerea sa că sufletul nu e nici armonie nici rezultanta raportuhli între entităţile contopite, cum arată şi Trend. 217 : „Căci sufletul este o substanţă, aşa că nu poate fi numai o relaţie".
105. Filosofi ce susţin mişcarea sufletului au neglijat să caute cauza şi esenţa mişcării; ei cred că au argumentat suficient că această stare există din eternitate (Met. XII (A) 6, 1971b31 şi I, 4, 985b 19 — 20). Ar. le reproşează că n-au atribuit mişcării alta cauză decît norocul şi întâmplarea (Fizica II, 4, 196a şi urm. cu notele Ja B.A.P. (27) p. 42 şi urm.).
106. Această largă digresiune a fost introdusă ulterior de Ar. însuşi (408a, 5 — 29). Armenia în sine nu poate mişca din Icc şi nici produce vreo altă formă de mişcare, în cele uimătcciie Ar. susţine că senzaţia, iubirea şi ura nu pot fi aimcnii.
107. Atmcnia rezultă numai între mărimi corporale sau spaţiale. Deci „mattffipticile" nu pot avea aimerde c?ci,

fiind abstracții, n-au nici poziții, nici mişcare, în lucrurile materiale poate avea loc o continuitate sau adaptare fără introducerea unui alt element străin de aceeaşi natură. Bacă, de pildă, se introduce un copac între alți copaci orînduiți într-o ordine oarecare, cel iutîodns strică armonia celorlalți tocmai pentru că este cmegen, (o-uyyEvr, ?)• Dacă însă e cu totul străin, rămîne izolat şi mi strică ordinea armonioasă, precum nu o strică nici un cm care ar merge printre ei (cf. Fizica V, 3, 336b). în al doilea înțeles, aimonia este proporția amestecului sau compoziției de elemente.
108. Aîitoiul trect la critica sensului al doilea al „aimcniei" vorbind despre suflet. Fiecare funcție psihică ar fi, atunci, un suflet aparte, ceea ce e absurd.
Grigofie de Nyssa ccmbate teoria aur.oîaici : „Ajrrcnia nu acționează, nu conduce, nici nu se opune, căci nu este o forța. Armonia constă în extindere sau restrîngere şi este necesar să aibă rațiune, căci cri o a: oii n-@ ai, însă extensiunea ei variază, pe cîrd în aimo-nie f e constată că ea există sau nu există. Sufletul însă remite contrarii : vițiul şi virtutea, pe dnd aimonia nu admite ,,cîntul" aîmonic si totodată neaifficnic. Nu este însă absurd că sufletul participă la ai ironie, dar pentiu aceasta nu însetrnnă că el însuşi e ermonie (77) P.G. 45, 1&5-1C6.
109. Critica lui Empedecles este reluată şi mai jos 410a4 şi frg. 96 Diels. v. şi Fizica II, 2, l.ț'4" 20 M Met. A., 10, 9©3a 17. De. part.

a;?., /, 642a 18 sg. Torstrik pune în paranteză de la aceasta frază pîuă la... „ce anume piere cînd sufletul dispare?" 1. 29.
110. „... la aceste părți" (-roit f/epeotv). Theiler propune ,,la aceste membre" (roîț jzsXecr'Iv) după frg. 30 Empedocles. Prietenia (piXfa v. 430a 30) sau iubirea e denumită de Empedocles <piX6TYjț şi cTopy/] (atracție din afecțiune prin asemănare de calități), v. frg. 17, 20. Răinîue, deci, întrebarea dacă sufletul este însăşi proporția sau cu totul o altă rezultantă a amestecului.
111. ,,ce anume piere cînd sufletul dispare" ? Ar. deduce că c o strînsă legătură între suflet şi corp, alcătuind o ou o (a o forma substanțiala,
112. După respingerea teoriei sufietului-armonie, Ar. combate pe cea a sufletnlui-mişcare (40Sa 29h, 29). E de remarcat că, deşi combate armonia, unii dintre elevii săi, care încă priveau cu admirație şcoala pitagoreică, o admiteau asemănînd armonia cu structura elementelor. Astfel gîndeşte Aristoxenos (frgm. 118—121 Wehrli), Dicaiarchos (frg. 5—12). Apoi Andronicos (cum referă Galenus „Despre amestecul corporal" IV, 782/Kiihn).
113. ,,se prezintă ca mişcări". Ar. este convins că emoțiile „pornesc din suflet" (408b 7), dar ele mişcă organul corporal, ca aici 408a 32 şi b8 apoi 41 la 29. O afecțiune psihofizică face ca ființa să iasă din starea de indiferență şi după o „alegere" tinde către „binele" propus. Aşa că afecțiunea e actul comun psihofizic. Fenomenele fiziologice nu constituie decît un aspect al realității complexe a afecțiunii, deci definiția acesteia prin elementul material este neconipletă, deşi materia e esențială pentru manifestările afecțiunilor.
314. Se referă la fiziologia organelor şi schimbarea proprietăților lor prin creştere sau îmbătrînire. în 1. 9 Torst. admite o lacună.
115. „este o altă chestiune", expresia se află şi în 419a7; 427b, 26. Nu putem şti dacă se referă la un text păstrat sau la ,.Parva naturali a" în care inima joacă rolul principal (ca în 420° 21).
116. „mişcările sau întipăririle" e vorba de reprezentări şi impreshmi, ca şi în 425a 25; 429a l, 429a 4; Anal. sec. II, <?3h, 36; 100* 3.
117. Textul din paranteză e adăugat ulterior. Ar. revine în III, 5. Intelectul intuitiv e în de aproape analizat, ca o substanță distinctă venind din afară (6 O'ipaOev v o u e) nepieritor; nematerial şi nemişcat „este şi rămîne" (Trend. 223 după Despre generarea anim. II, 3,744]\ 21 ; Met. XII. (A) 1072l> 24. E nesupus îmbătzî-nirii şi nu suferă nimic, ci numai acela în care se află (b23 ca şi

a 32), de ex. pentru văz, ochiul, sau ființa fizică în genere. Depen dența Intelectului de corp nu e substanțială, ci numai organică, într-o parte a corpului se naşte viață, dar nu suflet, care e o formă ' cu o anumită structură (Met. VII (Z) 1033b6; 1039b 26 sq, VIII (H) 1643b 14 sq.). în 415a 8 Stâvoia e atribuită numai omului, dar o dată zice 413b 25 ,,nu este încă dovedit", iar hi 415a 12 „se cere un studiu special", ca şi cum nu s-ar fi pronunțat în 408b 24. Animalul nu e posibil de iubire şi ură şi idei de amintire (în opoziție cu Met. I (A], SSOb 21). înainte de introducerea, par, 408b 17, amintirea nu era atribuită purtătorului Intelectului, ci numai purtătorului sufletului, (v. Theiler, (ur. 91), pag. ICO—101).
118. De la 4C8b 32 —409b 22 Theiler crede ca Ar. a introdus ulterior un text pentru lărgirea criticii. Apoi trece la critica lui Democrit şi mai ales a lui Xenoeretes ca reprezentanții unei teorii mixte. Asemănarea între Xenocrates şi Democrit constă în compararea monadelor cu numerele. Ambele pot fi reduse la puncte, căci monadele sînt puncte exprimate ca număr, iar punctele nu sîst decît monade care ocupă o poziție. Ar. prezentase pe rînd, în 404fe 27 şi

405a 4 sq., sufletul considerat ca principiu de mişcare, element, idee, număr şi cunoaştere. Cu 4C9a 4 începe critica adepţilor lui Xenoerates.
11§. Am tradus, cu Theiler, TGUTO el „f&ctorul motor" în loc de rau-^v = „sufletul". Deci, ca factor motrice, cum poate fi conceput sufletul ca o monadă?
120. în Ioc de „puncte" am admis ,,menadele psihice" (ai i^X1*0^) ca şi în 424a 33. S-ar ajunge, după Ar., la o alternativă : monadele corporale ar fi de altă natură decît cele psihice sau vor fi identice, cum credea Demccrii şi cum deducem din Li-.creţiu III, 372, aşa că sufletul ar fi alcătuit din ccrpusculii cei rnai fini. în primul caz s-ar afla în acelaşi loc infinit de multe monade, căci nu sînt limitate de spaţiu, iar în al doilea ar fi stite-a suflete cîţi corpusculi ai exista.
121
„de ee n-au toate corpurile suflet?" întrebarea e firească. Argumentul este îndreptat contra atcmiştilcr, dar el se aplică şi celor ce socoteau numărul — mcs-adă ca suflet, întru cit monada se identifică în corp cu atomul. Lii :a, în concepţia gcc metrică şi dupp Ar. Fizica VI, 231-': 24, m: e c'ivizibilă în puncte căci acestea n-au diBsensiuni. Ar., după Ibilej 11:05, 171, 17, ."di K aici critică lui Xenccrates, frg. 73 Diels. v. Pitica VI, 1. (27) p. 159, nota l.
122. Cap. 5 se leagă strîns de cel precedent, „după cum. am spus" la 408b 33; 409a, 10 sq. Comentatorii admit că e vorba de Xenocrates platonicianul şi apoi de alţi filosofi. Theiler crede că e vorba de la început de aceştia. Ultima expresie: „ceva caracteristic de absurd", „părerea proprie şi neconcordantă". Torstrik crede că e introdusă de altcineva ulterior în text, Theiler că e introdusă de însuşi Ar.
123. ,,. . . vin fel de corp", adică alcătuit din atomii cei mai fini. Critica urmează imediat „sau ca orice corp să aibă suflet" ; după Torstrik există o lipsă, textul fiind corupt.
124. „... aceia care împletesc", este exprimarea întocmai a teoriei lui Xenocrates, ca în 404b 29. Numărul ca noţiune motrice nu poate fi conceput.
125. „,. de la aceste ipoteze", nu se poate conchide (prooroci: [j.ocv-:suCTaa6ai) nimic pornind de la ideea de mişcare şi de număr, adică de la teoria „împletirii" între acestea.
126. A treia doctrină despre suflet, cea a elementelor, va face obiectul criticii lui Empedocles pînă la 411a 7. Cu această frază se încheie marea paranteză admisă de Theiler şi care începe cu 408b 32.
127. „ ia acelaşi rang cu obiectele". Aceste „lucruri" sau obiecte se referă tocmai la elemente, pe care Empedocles le consideră, îii componenţa dintre ele, egale sau identice cu sufletul însuşi, însă un compus nu se restrînge la suma componenţilor, cf. Ar. Met., VII, (Z) 7047b 77; VIII (H), 1043J 5.
128. Empedocles fr. 98 Diels. Nestis e personificarea divină a apei şi a însuşirilor ei. Simplicius transmite încă un al patrulea vers.
129. . . . „noţiunea de fiinţă se poate exprima cti multe sensuri", formulă deseori folosită (ca în Met. VII (Z), W28A, W sq.} se referă la feluritele categorii logice ; toate se bazează pe nuanţa cuvîn-tului „este". Acelaşi argument se întîlneşte în Met. I (A). 992b, 18 sq.
130. ... „din toate?", în context Ar. vrea să spună întrebînd : Din toate felurile de elemente şi din acelea într-o anumită sau în oricare cantitate sau calitate ?
131. Nu pot exista genuri corn ine tuturor elementelor, deci categorii care să cuprindă toate elementele, ca de pildă categoria de cantitate. Acesta e principiul neeomunicabilităţii între genuri sau categorii; (v. Met. IV. (••'), 2) ; genul suprem este însăşi categoria respectivă, (v. Met. (N), W70'\ 2. Fizica, III, 200h 34.}
132
132 să rezulte o substanţă şi nu o cantitate". Această substanţă este considerată categorie pentru suflet, v. şi 412a 6. mai jos la începutul cărţii a Il-a.
133. ... ..se confirmă din ce e spus acum", adică absurditatea celor expuse mai sus chiar acum, că din elemente materiale se produce cunoaşterea. La 410l 30 în loc de yip, Theiler propune Se; astfel în loc de Xex9~v ar fi natural XsyQrjaoaevov ,,ce urmează să spună".
134. Ar. întreabă pentru ce corpurile sau părţile corporale alcătuite dintr:un singur element — ca pămîntul în cazul nostru — sînt lipsite de orice cunoaştere, căci după Empedocles asemănătorul ar trebui să cunoască pe asemănătorul său.
135. Pentru lămuriri a se vedea Met. III (B) 1000b. 4. Divinitatea este neîndoios un trpoîpoţ veşnic viu, cum arată Kmpedocles însuşi, frg. 27.27°-, Diels.
136. Am tradus cu Theiler şi Tricot, luînd „fiinţele muritoare" ca subiect şi continuînd „le cunosc pe toate". Rodier : „Toate fiinţele muritoare cunosc ura". Textul din paranteză confirmă traducerea adoptată ; Ar. însuşi, 1-a adăugat la o revizuire ulterioară (Theiler).
137. Intelectul. . . a luat naştere cel dintîi, este deci preexistent faţă de viaţă ; a se vedea şi 430a 23, pe cînd Empedocles şi alţi „fizio-logi" atribuie elementelor prioritatea în devenire. Acestea fiind materie joacă un rol inferior, de aceea caută o formă care să acorde scop existenţei lor.

138. . . . ,,nu se pronunță astfel despre orice fel de suflet", e obiecția principală, deosebită de cele anterioare „căci nu priveşte o singură doctrină despre suflet, ci pe toate la un loc" (Trend. 235).
139. „de mişcarea ca deplasare" cuvinte în paranteză la Torstrik, însă manuscrisele le a;i, şi au fost primite de Bekker si Trend.
140. Ar. combată teoria că intelectul e o parte a sufletului, iar senzația o altă parte. Dar sa constată că toate cîte au intelect au şi saasibuitat^. în adevăr, părțile sufletului nu sînt specii subordonate aceluiaşi ge.i, ci seaza^ia e subordonată intelectului. Există, duci, o ierarhia căci facultățile superioare implică pe cele infari >ara, iar da^ă se elimină sufletul ve țeta'.iv, ramîne un întreg gea de suflet; neințelîs în întregime, în epoca prtbi-zantină, reprezentată de Grigorie de Nyssa şi alții, s-a consolit'at teoria că sufletul presupune organicul ca necesar, dar s-a format pornini de la plantă: „Căci deşi există o activitate psihică în
133
plante, totuşi nu se ridică pînă la mişcările ca rezultat al unei senzații. Prin dezvoltare, însă, se naşte o putere psihică, crescînd, în cele neraționale, odată cu ființa lor, totuşi acea parte nu ajunge la scopul său, deoarece nu poate cuprinde calitatea rațiunii şi a discernămîntului. De aceea noi susținem că adevăratul şi desă-vîrşitul suflet este cel omenesc, deoarece, se poate face cunoscut prin întreaga lui activitate. Iar dacă altceva participă la viață îl denumim însuflețit prin analogie, nu pentru că în acelea este un suflet desăvîrşit, ci numai oarecare funcțiuni ale activității" (Despre structura omului 30). în „Despre suflet" sau Macrinia el combate pe Evinomius care ține să împace pe Platou cu AristoteL Ideea de necorporalitate e luată de la Platon, iar că s-a născut î-n corp din învățătura lui Ar. ,,Cel mai de felos este să credem că fiecărui corp i se armonizează un sitflet şi că vietățile nu au nimic mai mult ca dispoziție decît unicitatea fizică, manifestată prin actele lor" : (77) PG. 46, 212. Tot acolo combate şi pe Origen (sec. Ii —111 e.n.) care, pornind de la Ar., greşeşte susțiriînd că din maştere există dintru început diferite grade de suflete (pcc6[j.o{) <sare tind continuu spre înălțare (anabasis) după puterea dată lor". Tîrziu, în sec. VIII e.n. loaii Damaschenul Ta afirma „sufletul este unit în totul cu corpul şi nu parte cu parte. „Fîntîiui cunoştinței" (Dogmatica) v. (47), pag. 47.
141. Ar. se îndoieşte de auteaticitatea poemelor orfice, cum relatează Cict.ro în De nat. dc&vum I, 707: „Ar. învață că poetul Orfeu n-a existat niciodată". Orficii nu discută despre orice fel de suflet şi nici despre suflet în întregul său.
142. „prin iuspirare din Univers" nu precizează momentul. ThemistiiTS (35, 1811) crede că actul se petrece „în momentul naşterii". Cei mai mulți comentatori socot că e vorba de orice moment în care se poate respira.
143. Ar. se gîndeste la peşti despre care credea că nu respiră.
144. Argumentul a fost folosit şi în 405b 24 şi 430b 23. Contrariile se cuprind în acelaşi gen şi se completează reciproc, căci un termen n-are decît im singur contrariu, deci contrariile formează cupluri (în dialectice modernă, teza şi antiteza).
1.45. Ar. critică acum teoria că orice corp are un suflet în felul său si că deci toate lucrurile sînt însuflețite. Thales prezintă teoria sul.) forma urnii teze nedovedite ca atare, numai cu expresia, „tot?ti ,cînt nu.,ie de zei" sau „Cosmosul e însuflețit si r>lin de
134
zei", îa Diog. Laert. I, 27. Despre această teorie v. şi Despre generarea anim. III, 762a 21.
146 ,,- • • sufletul. . . se arată a fi mai bun", totuşi nu dă naştere la nici o ființă vie. Ideea e reluată mai jos: 423a 2, 435a 11. Ar. nu înțelege ca Epicur (la Lucrețin, III, 573) că sufletul nu poate dura mult în aer. Aici Ar. vorbeşte de „aerul gînditor din Univers", despre care au vorbit Diogene din Apollonia şi Heradit. El respinge părerea speculativă că sufletul în Macrocosm e mai bun ca cel din microcosm. Ar. combate aceste teorii prin reducere la absurd.
147. ,.Sufletul universal" (Macrocosmul) este o^oetSvjc: (specific identic) cu sufletul omului. Mai jos însă arată că nu toate sufletele sînt omogene : unele sînt vegetative, altele numai senzitive, altele şi senzitive şi raționale. Sufletul are anumite organe pentru hrană, senzație etc. Omogene ca părți sînt numai substanțele cum e carnea, osul etc., pe cînd întregul, deci corpul, e format din cap, membre, toate neomogene (Ar. în Meteor. IV. 390b 5 sq.).
148. Chiar Platon admite că sufletul (v. Timaios 69c), este într-o parte rațional şi în altă parte nerațioiial (âXoyoi;).
149. întrebarea e pusă şi mai sus în 410b 12.
150. „aşa va merge raționînd la infinit", în argumentare Ar., ca mulți filosofi, este cuprins de „horror infiniți" ca şi mai jos 425b 12 sq ; v. Despre filosof ie f r g. 17.
151. Observația că unele plante şi vietăți (insecte, miriapode) trăiesc după fragmentare e deseori amintită: Met. VII (Z), 1040b 13. Despre longevitate 467a 18 ; Despre tinerețe si bătrînețe 468a 30; 479a 3; PI.A. 532a 2 şi Despre mersul animalelor 707a 23, Despre părțile animalelor, III, 673a 30. După Ar. sufletul este o unitate nu ca număr, ci ca gen.
152. ..între ele cît şi față de întreg" e vorba de sufletele părților şi de raportul lor cu întregul suflet; o seamă de mss. au «XX^Xoiț cu sensul „părțile suit specific identice între ele şi față de suflet în întregul său". Aici însă e

vorba despre sufletele părților, iar nu de părțile sufletului, cf. 402b 9 ; expresia și în 41 la 18 cu acest înțeles.
153. Nici în lumea bizantină nu s-a atribuit simțire plantelor, deoarece chiar simțirea era un act psihic ca o mişcare ciclică în spirală (iXiscoeiSŞic) sau în linie dreaptă, cf. Meletius. (77) PG. 64, 1076. 131 admite în genere trei mişcări sufleteşti: simțirea, gînăirea, acțiunea, dar ele aparțin, în întregime, numai omului. Această

concepție s-a păstrat din primele decenii ale erei noastre pînă în sec. IX, în tradiția bizantină, v. (77) P.G. 64, 1289.
154. Cu o seamă de niss. citesc apx'h înainte de 9'j>;f(cu sensul: „acest principiu este o specie de suflet", căci numai astfel stabilim legătura cu textul de mai SIK, unde e vorba despre sufletul din cele mai inferioare ființe, continuîndu-se acum cu plantele. Aici „principiul vital" este restrîns la plante, cu o potentă esențială, potența de hrănire. Ființele superioare dețin şi partea mai înaltă a fimc-țîunilor psihice şi implicit pe cele inferioare de la care au pornit. La plante potența hrănitoare este separată de cea simțitoare, căci aceasta apare numai la animale, (v. şi 413° 31 ; b5).
155. „principiul simțirii", adică inițiala specie de s\iflet care presupune .simțire, cum e cazul la vietăți şi apoi la animale în genere. Asupra simțirii unor plante. Ar. nu se pronunță. Mai jos,„nici o fiiață", la Ar. ouSsv, nimic, cu sensul: absolut nimic.

C A STEA a Il-a

x

1. Pentru text avem două ediții. Prima a fost revizuită în multe.părți, aşa că ediția a 11-a, pe care o traducem, e cea completă, dar în-tiegită pare-se şi ea de Ar. în multe locuri. Trend, le demimeşt-.e A, B'-1, Bb, arătînd că chiar prima frază a suferit schimbări şi anume : A : „Deoarece s-au expus pe larg părerile transmise de alții despre suflet . . ., J5a : Deoarece cele transmise defpre suflet în măsura, în care fiecare dintre înaintaşi s-a ilustrat, s-a expus pe larg, şi Bb ultima revizuire, cea pe ca^e am tradus-o. Pentru Kiai multă claritate traducem şi textul primei ediții cînd diferă în cuprins de a doua. Paranteza arată partea. introdu*să ulterior de Ar., care ține să fixeze bine noțiunile pe oar^. avea să diseute. După Theiler în locul parantezei \\rma cap. 2, aşa că textul de la 1.2 — sfîrşitul cap. I, e introdus ulterior de Ar.
2. ,,gen anumit" aâică o categorie bine limitată, îv vorba de stiaterie cu potențialitatea de a lua o formă, o anumită şi xinică formă. Sînt deci trei faze : materia nein-formată, materia cu potențialitatea de a primi formă individuală, adică substanța (ouo ta) şi a treia combinarea lor într-un individ, prin realizare: £v£pfet,oc. Numai dacă prin ajungerea în acest stadiu s-a format deplin o

structură bine limitată şi îiitr-ian grad care asigură matia într-un scop anumit, se ajunge la entelehie.
3. Privațiunea este un factor care atrage forma ca o necesitate inerentă materiei, v. Met. XII ( ) 1070 611. Pseudo-Iustiuus (sec. III e.n.) a pus cel dintîi chestiunea privațiunii, socotiiid-o ca o formulă logică, fără conținut. „Dacă lipsa de ceva există ca şi participarea la existențe, este evident că neexistența întru iotul nici nu apare ca o lipsă de ceva, nici nvi participă la ceva. Deci, cum participă materia la privațiune şi totuşi să nu existe printre existențe?"
4. Despre enti-lekie v. nota 16 la c. I şi indicele terminologic. M el ei Iu s (sec. IV e.n.) afirmă că Ar. definind sufletul o entelehie contribuise nu puțin la părerea celor care cred că este o creatură a firii. Platon însă spune că e veşnic în mişcare, iar ce e veşnic în mişcare, este nemuritor, deci sufletul este nemuritor; v (77) P.G. 64, 1296. Nemesius, contemporanul lui Meletius, combate de asemenea definiția lui Ar. ca primă entelehie „cu nimic nu contribuie mai mult ca cei care spun că sufletul e o calitate. După el forma este entelehia. însă ştiința este anterioară actului. De aici deduce că forma este entelehia primă, iar în al doilea rînd actul. De pildă, . ochiiil este dintr-un substrat şi o formă". (77) P.G. 40, 560 — 561, Nemesius în „Despre natura omului" se conduce de idei platonice, dar parțial şi de unele aristotelice. Corpul primeşte de la suflet mişcare, dar el exista înainte de a veni în corp. Sufletele nu se produc mereu prin transmitere (traducianisni) sau prin creația anumită (creaționism), ci se dezvoltă simultan cu corpul, în concepția despre puterile sufleteşti şi în cea privitoare la pasiuni, voință şi libertatea ei, Nemesius se alătură lui Ar. De aceea el discută pe larg noțiunile de : voit, silit, alegere, voință, deprindere (h exis), potentă, intelect, practic şi altele, v. (99) op. cit. p. 173. Boethius (480 — 525 e.n.) încearcă o sinteză între Platon şi Aristo-tel: „în dezvoltarea acestora nu voi trece cu vederea părerea lui PI. şi a lui Ar., ca să-i aduc la o aceeaşi singură formă de gîndire şi să învederez că, în multe privințe, deşi ei sînt deosebiți ca păreri, dar în cele mai multe principii filosofice, sînt de acord" (Despre interpretare (77) P.L., 64, 433). Iîl admite că actul este anterior potentei, de asemenea împărțirea aristotelică în potente vegetative, senzitive şi raționale s-a transmis prin el în scolastică. Metoda logică au învățat-o scolasticii, ca Petrus Lombardus, Albertus

Magnus şi Toma de Aquino, de la Boethius, ca şi diviziunea ştiinţelor în naturale, matematice şi teologice (metafizice),
5. ,,acestea sînt principiile celorlalte". Deci substanţele sînt în genere corpuri dezvoltate în cadrul naturii. Kle pot deveni, la rîndu-l«, principii pentru altele dacă sînt prelucrate tehnic. Aceetea sînt substanţele de care vorbeşte Ar. în Met. VIII (H), W413- 7, ţi XII (A), 1069* ,31.
6. Este specie în sensul de substanţă secundă, ce se enunţă despre substanţa primă. Corpul însufleţit are viaţa ca funcţie organică, dar el nu se confundă cu sufletul. Sufletul e în fiecare parte a corpului animalului, precum forma statuii e în fiecare parte a statuii.
7. „una ca o ştiinţă, iar alta cum ar f i contemplarea". Sînt deci trei trepte spre entelehie: simpla potentă de-a face ceva, însuşirea potentei dar încă neactivă, realizarea calităţii potenţiale. Astfel se înţelege mai jos 477b30, ca şi Fizica VIII, 255a33. Copilul are potenţialitatea să devină general, apoi îşi însuşeşte conţinutul potentei şi în fine comandă ca general, activează, în Protrepticos, 5(5, 75 şi urm. Ar. face deosebirea între ştiinţă, potentă şi realizarea acesteia; cf. şi Top. F, 725>b34 ; X, 777h24 ; EE II, 7225H 11. Această deosebire izvorăşte din teoriile socratice, de care face uz şi Platon, Theaet. I97c. (v. Theiler (91), pag. 107 notă la 412^22),
8. în epoca prebizantină s-au dat multe definiţii care pornesc de la Platon, dar, se adaptează cerinţelor vremii completîud-o cu termeni aristotelici. Gregorie de Nyssa îl defineşte astfel: „Suflet este o substanţă născuta, substanţă (ouată) vie, gînditoare, cu un corp organic şi senzitiv, iniţiind o putere vieţuitoare şi perceptivă de obiecte sensibile prin el însuşi, pînă ce s-a realizat o natură capabilă să le cuprindă pe acestea v. (77) P. G. 46, 3, 29. De la această definiţie Meletius trece la o concepţie antropologică în tratatul „Despre natura omului". Ca si Chirii de Alexandria, el spune : „Omul este un animal raţional, muritor, capabil de cugetare şi ştiinţă", iar după lămurirea noţiunilor, conchide : ,,el este capabil de cugetare şi ştiinţă pentru că prin învăţătură rai se adaug» artele şi ştiinţele", v (77) P.G. 64, 1067 sq. Abia în sec. IX loan Damaschin revine la forma logică a definiţiei aristotelice: „Sufletul este o substanţă vie, simplă, necorporală prin natura sa, invizibilă ochilor trupeşti, nemuritoare, raţională, spirituală, fără formă materială. Se serveşte de un corp organic şi dă acestuia puterea de viaţă, de creştere, de simţire şi de naştere. Nu are \in

spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lud. Sufletul este unit în întregime cu tot corpul şi nu parte cu parte. Nu este conţinut în el, ci îl conţine, după cum focul conţine fierul şi fiind în el, lucrează propriile sale lucrări" v. I. Damaschin (47) pag. 47, 100, 101. întreaga epocă de strălucire patristică a sec. IV —VIII e dominată de Platon, de neoplatonism şi de emana-tisnuil plotinian, la care se adaugă misticismul lui Dionysios Pseudoareopagitul. Toţi afirmă distincţia între suflet şi corp precum şi caracterul de veşnic mişcător. Vasile cel Mare, deşi se inspirase din Aristotel în Hexaemeron, urmează pe Platon în înţelegerea noţiunii despre suflet, dar însuşirile acestuia sînt luate după Ar. Mai tîrziu, pe vremea lui Justinian (475-543 e.n.), se remarcase Leontios din Bysanţ care se folosise de toţi predecesorii săi, dar, în acest scop el a urmat pe Porpliyrius şi pe Aristotel, manifestînd ua deosebit interes pentru comentariile înaintaşilor cu privire la categoriile acestuia. Totuşi el defineşte sufletul după neoplatonici: o substanţă incorporală de sine mişcătoare v. (77) P. G. 86 l, 1281B.Se vede că este neoplatonic din faptul că el socoteşte legătura dintre corp şi suflet ca nenaturală (ibidem 86, 2, 1940B) deşi defineşte imediat ca Ar.: „un corp organic avînd viaţa ca potenţa (ibidem 86, l, 1281 c) Trupul şi sufletul ar fi naturi deosebite cu activităţi separate, aşa că numai prin voinţa divină s-ar fi unit într-o ipostază.
9. „înzestrat cu organe" adică înzestrat cu părţi neomogene dar care se armonizează, pe cînd fiecare organ în parte este alcătuit din părţi omogene.
10. Ar. arată cura plantele trăiesc deşi n-au organe în înţelesul cunoscut al cuvîntului. Rostul teleologic al părţilor plantei apare şi în Fizica II, 199*25 si Meteor. IV. 380a14, Chiar Bmpedocles (frg. 82.79) afirmase că rădăcinile corespund gurii, ca şi aici 416a4, v. Despre părţile animalelor IV,686b35 „o definiţie generală" a fost criticată de Plotin, IV, 7,8, 5 şi Porphyrius la Ivuseb. Preparaţia evanghelică, XV, 11,
11 „alcătuiesc o unitate" în altă concepţie decît a 17. Ideea apare şi în Met. VIII (H], 1045b18;XII (A), 1075b35. Comparaţia cu sigiliul în ceară se află şi în Despre generarea anim. I, 729b17. în Noul Testament termenul psyche= viaţă (Mat. 20, 28. Mc. 10, 45 loan 10, 11). Cel dintîi care a făcut netă deosebire este Clement Alexandrinul care afirmă că „principiul vieţii nu e tot una cu sufletul" (Pedagogul trad. N. I. Ştefănescu, pag 64).

Dar pentru suflet admite trei părţi: cea cugetătoare, mimai pentru oni, cea nctguitaare, p«mtru animale în. genere şi cea pasionala pentru, toate vietăţile. Aici se vede influenţa stoică deşi Clement citise pe Ar. din care menţionează un soi de peşte care ar avea inima (sediul activităţii psihice) în stomac (frg. 326). Tot de la Ar. are şi informaţia că prin hrănire sîngele devine izvorul seminal al omului şi seva vieţii v. Pedag. (94) 69, 72, 73. Definiţia prea largă a prilejuit şi necesitat nu cîmp liber pentru toţi gînditorii din prescolastică începînd cu Boethius şi L,eontios din Byzanţ şi pînâ la Descartes, Aeneas Gazaeus (scrie pe la 450 e.n. în Byzanţ a alcătuit un tratat dialogat „Despre nemurirea

sufletului". Discuția se poartă între Teoîrast Atenianul, Asitheos Syrianvil şi un Bgiptean din Alexandria. După ce ne spune despre Ar. că a construit cuvîntul entelehie şi a definit sufletul ca un corp pe care-1 introdtice cu un scop în materie, totuşi afirmă că este o formă (eidos) care se dizolvă simultan cu corpul, căci fiind o formă nu e nemuritor decît intelectul venit din afară (dupaOe^). Şi suf letul este din afară (£E, co O & v) ; căci nu-1 are de la sine (o! *o O E v) să-1 lumineze prin intelect, ca o rază. Voi lăsa pe Ar. care din exces de înțelepciune a înlăturat nemurirea sufletului. Ceilalți se contrazic şi între ei şi pe ei înşişi" (77 P.G. 85, 871 — 1004).

12. „Se spune cu înțelesuri felurite Unul şi a exista". Despre sensurile lui „Urm" Met. IV (1) b, X, 1-3, iar „a exista" IV (Y), 7; V (A) 2, IX (6), 7. Completa actualizare şi realizare este şi cea mai proprie (xuplwq) ca unitate de existență. Pentru Ar. unitatea psihoîizică e subînțeleasă. După ce scolastica ia în primire tezaurul interpretativ, în sec. IX loan lîriugena, redînd rațiunii precădere în tot ce nu contrazicea dogma, tinde spre realism, şi ca metodă admite dialectica şi logica îndreptată spre cunoaşterea lucrurilor, iar nu a cuvintelor şi a termenilor. El porneşte de la cele 10 categorii aristotelice şi consideră substanța ca un element constitutiv al sufletului într-o unitate cu corpul. Dacă universaliile ante retn au o existență reală după realismul extrem, în realismul moderat existența reală n-o au decît individtialele (universalia in re], pe cînd nominalismul ajunge să se reducă la concept şi la cnvînt (universalia post vem}. în sec. XII Petru Abelard (1079 — 1142) afirmă că după Ar, intelectul percepînd individuahn, percepe chiar natura, existențele şi obiectele şi deduce logic prin abstracție» Materia şi forma i se oferă lui combinate, confundate. Deci şi sufletul cu corpul formează o unitate v. E),G. (55) p. 74 — 75.

13. T& T(. T,v eiMcti. Expresia e frecventă (ca în Top. I, 101b 21 si Met. VIII (H], 1043b 1) ; Bottitz Ind. Ar. 59 socoteşte aceasta ca. o cauză fonmlă alături de celelalte trei cauze. Vezi Ath. Joja,. Studii de legică pag. 31 nota 113.

14. ,,o secure" e secure prin forma şi proprietatea de a tăia. Altfel e materie, adică nimic determinat. Abia prin formă e comparabilă cu sufletul. Fără calitatea formei — tăişul — ar ii numai o denumire fără conținut. Numai mîna care poate săvîrşi lucrarea ei ca mînă e mîna. v. Met. VII (Z] 103Gb, 31. Comparația cu ,,securea'" e înlocuită cu cea cu „ferăstrăul" din prima ediție : „Căci dacă substanța lui naturală ar fi ferăstrău, aceasta ar fi chiar sufletul lui. Iar dacă ar fi st parată de această calitate, n-ar mai îi ferăstrău,. ci o omonimie; dar acum ea nu este".

15. De la 412b, 17 —413a3 se dezvoltă cele de mai sus, adăugind că. există o proporție între corpul organic cu membrele sale şi sufletul cvi potentele sale, luate atît aparte cît şi în întregul lor.

16. . . . care îl va poseda" ; este corpul \iu cate prin organizare va avea un suflet ca un întreg. Un astfel de corp poate îi şi sămînța ființelor şi fructul plantelor. Met. IX, (0) 1049a 2 despre plante şi animale: Despre generarea anim. II, 736b 3 sq). Totuşi corpurile nioaite, sămînța animalului şi fructul plantei nu sînt nici măcar în potentă, ci numai au potențialitatea de a deveni corpuri, cîud se va dezvolta viața din ele. De asemenea potențialitatea seminței fructului este la prima fază cum ar fi oțelul brut înainte de a deveni ferăstrău (v. Themistius, 43, 10 — 14). în loc de ,,secure" apare şi aici în prima versivine „ferăstrăul". E probabil că circulau încă în sec. IV. e.n., ambele versiuni.

17. Sufletul nu este separabil de corp fără ca acesta să moară, iar sufletul să dispară. Aşa înțelegea de pildă şi Miliail Psellos (sec. XI. e.n.) care în tratatul său „Despre suflet" admite că numai intelectul este veşnic. „Membrele corpului, animalelor, zice Ar., se caracterizează prin cîte o activitate vitală proprie ca : inima, ficatul, creierul şi celelalte . . . şi iarăşi în acelaşi loc vinde e vorba despre părțile corpului zice : se pare că intelectul a intervenit din afară şi că este divin, căci nimic din el nu se împărtăşeşte cu energie în activitățile corpului ; şi iarăşi în cartea a II-a despre intelect, vorbind şi despre potența teoretică, zice că nu e nimic evident, dar se pare că sufletul este de un alt gen şi că el singur e capabil să se despartă cum se desparte ce e veşnic de ce e pîeritor. Iar în cartea IlI-a expune filosofic aceleaşi

18.

gînduri, adăugind că intelectul este nesupus pătimirii şi veşnic şi nemuritor . . aşa că sufletul logic îl ştie Ar. ca nemuritor şi separ abil de orice corp. Dar de aici mai este evident că nici un suflet nu e cu putință să fie corp, nici simplu, nici compus. Deci este necesar ca potența susținătoare a corpurilor să fie necorporală. Aşa că există în cele însuflețite un suflet susținător al corpurilor, astfel că sufletul este necorporal". (P. G. 122, 1040-1076). Se menține în această expunere confuzia specific aristotelică, între psihic şi biologic, cf. W. D. Ross, (97) pag. 113 sq. ... şi cauza şi s-o pună în lumină" adică s-o exprime în definiție. „Cauză" apare ca termen mediu al unui silogism, întrueît justifică concluzia. Trend. 279 stabileşte comparația cu o concluzie fără termenul mediu, dînd ca exemplu definiția trăznetului, dacă nu s-ar arăta din ce cauză se ciocnesc elementele în aer. Ar. mai aduce exemplul cu cvadratura unui patrulater. Motivarea definiției e cerută de Ar. şi în Anal. Sec. II, 94a3 şi Mei. VIII, (H) 7044M3. Exemplul cu dreptunghiul şi în Met. I, 996b, 21. Dacă laturile dreptunghiului sînt a şi b iar x e media proporțională, fornmla ar fi ab — xz rezultat din a:x — x '.b. L,a Eu-clid VI, 17.

19. „prin viață", expresia generală, dar există trepte vitale ca mai sus 417a 26 şi EN I, 709Sa 33. Plantele au viață (aici 470b 23) deşi stoicii nu o admit. Ar. critică definiția lui Dion. de Apollonia în Top. VI, 148°- 27, pentru că

nu cuprinde toate formele de viață. Fiind vorba de cauza logică, deci de o premiză sau termen mediu în definiția sufletului, e necesar să ne urcăm de la ,,viață" la cauza care-i organizează creşterea şi-i dă senstil şi scopul, j,Unirea materiei şi formei, iată deci veritabilul principiu al individuației. Sufletul este deja o formă, independentă de corp pe care-1 va in-forma la rîndul său. Sufletul pune stăpînire pe corpul deja constituit şi-i conferă ultima sa perfecție, dar îşi păstrează propria perfecție, detaşîndu-se de el", astfel interpretează Btiemie Gilson în neotomismul contemporan (pg. 156-157). Acest curent duce la o interpretare extremă în sprijimil stabilității dogmei. „Albertus Magnus şi urmaşul său Toma de Aquino au văzut valoarea de utilizare a filosofici lui Ar. aşa cum ar fi trebuit să fie dacă ar fi putut el însuşi să ducă opera sa la bun sfîrşit" (ibidem p. 162—164). Dar răspunsul fusese dat de Descartes care în materie de creştere a corpului animalelor porneşte de la scolastici, dar funcțiunile organice le explică organic

si oarecum mecanic, înlocuind astfel funcțiile atribuite sufletului de către medicina scolastică. Nutriția membrelor şi generația sufletului animalic sînt deci altfel concepute. Omul este un ens per se, iar nu per accidens, din două substanțe eterogene, v. E. Gilson, Descartes p. 431.

20. ,,ui frne micşorarea şi creşterea". Procesul de hrănire e mişcare ca şi celelakv.. -.eci stau pe aceeaşi linie (ca subiect în text), mai ales că şi plantele au creşterea şi scăderea ca mişcări evidente (cf. 413 5)

21. Numai focul se dezvoltă în sus, celelalte în toate părțile. Pămintul tinde în jos. Textul în paranteză e adăugat ulterior de Ar. ct, 404a15; 434a 25; 415b26.

22. „Această aptitudine" e tocmai potența hrănirii şi se referă la organismele vii inferioare ca şi la celelalte ființe muritoare Ar. face aluzie la părerea că divinitățile mi se hrănesc şi trăiesc totuşi. El ia poziție contra hrănirii astrelor cum credeau unii stoici, Meteor. 11 354b 34s<?. Nemesins, citind pe Heraclit, ne refera: „sufletul este ca o vaporizare din mediu umed, iar pentru animale sufletul provine atît din afară, cît şi din vaporizarea din ele însele şi se dezvoltă în chip omogen, (77) P.G. 40,503. Aşa şi buretele, deşi se dezvoltă pe stînci şi se strînge sau se deschide, sau mai curînd se umflă, cum povesteşte Aristotel, se aseamănă cu plantele, de aceea filosofii cei vechi obişnuiesc să ie numească zoofite" (77, P.G 40, 503-505). Tot Nemesius în cap. 3 porneşte de la Ar. dar le combină cu concepte mistice, astfel: „Dupâ Ar, potentele corpului, deci în genere ale celui organic, se spune că sînt simțurile. Potentele divine se adaugă strîns acestora şi orînduiesc o unitate după natura lor" (ibidem, 605). Rolul simțirii este accentuat de toți scriitorii şi gînditorii epocii prebizantine creştine şi necreştine, dîndu-se precădere părerilor lui Platon, dar întregiiidu-le cu cele aristotelice, după care puterile vitale pornesc de la inimă: „Spiritul viețuitor este conducător asupra creienilui şi prin aceasta asupra organelor simțurilor si asupra tuturor legăturilor care străbat corpul în toate direcțiile. De asemenea şi mişcarea pulsului porneşte de la inimă", v (77) P.G. 64,1108. Mai tîrziu loan Damascîliu, urmînd pe Ar., afirmă: „Simțirea este o facultate a sufletului care percepe şi cunoaşte lucrurile", în cele următoare analizează cele 5 simțuri, iar în concluzie se rezumă: Facultățile oricărei viețuitoare se împart în facultăți sufleteşti, vegetative şi vitale, v, (47) cap. 18, 102, 103.

Abia în sec. XII scolastica intervenind în ştiința medievală, redă percepției prin simțuri rolul principal în cunoaşterea realității, căci admițîndu-se unitatea substanțială a sufletului cu corpul, el simte, în acest fel, impresiuni care prezintă funcția vieții corpului şi care-i prezintă lucrurile nu în ele însele, ci prin raport la nevoile noastre corporale" v. (54) în interpretarea la C. VI, 12 — 18, pag. 465 sq. Cu toată interpretarea tendențioasă alui. B. Gilson, remarcăm '.otuşi (pag. 368) două concluzii: 1. Percepțiile sînt percepții ca atare. Deci nu e eroare cînd spunem că le percepem îritr-un anumit mod. Furoarea începe dacă afirmăm că obiectele sînt în ele însele aşa cum le percepem. 2. Ițle sînt prin raport cu noi şi cu organele noastre".

23. Ar. revine adesea asupra acestei deosebiri, ca în Despre tinerețe şi bătrîmțe, 467b13 sq. în Despre- părțile anim. IV, 681 a 12 şi urm. un capitol se ocupă tocmai de trecerea ființelor de la cele ^inferioare la cele superioare.

24. „mai tîrziu", în 434a 22 şi mai jos b, 10 şi urm.

25. Chestiunea este dacă se poate vorbi de suflete aparte sau de părți ale sufletului, atinsă şi mai sus: 402 b 9; 41 la 30. Platon aşează partea rațională "a sufletului în cap, cea a îndrăznelii în inimă, cea doritoare în 'ficat, ca în Timaios 69 sq. Ar. discută aceste probleme şi în 429a 11 şi 438a 20.

26. Ar. se gîndeşte la plante (ca şi 411hî9) ale căror mlădițe şi muguri pot trăi separat şi să dea naştere la plante noi, chiar dacă sînt mutate şi replantate sau altoite ; acelaşi proces se observă ca tăierea unor miriapode sau viermi, dar durata lor e limitată.

27. Reprezentarea, aici e în treacăt amintită şi legată de simțuri şi dorință, iar mai tîrziu (417b 29) e tratată alături de senzație şi gîndire. Plăcerea sau neplăcerea sînt legate de reprezentare deseori, ca în 403a7, 414'>4, 431a, 13, 434 2 şi Despre vise 454b30.

28. ,,Tntelect şi facultatea teoretică"; e vorba de aceeaşi noțiune: Mai jos derivă din Intelect „opinia". Prin

simțire se ajunge la o opinie, iar deliberarea asupra acesteia este, ca voe~v, funcția lui Noits. In 414b18, funcția dianoetică şi Nous, se identifică. Această discuție şi introducerea ei aici s-a făcut cînd încă Ar. nu inserase în cap. l par. 413n6 (Theiler).
29. De ex. Platon, Timaios, 69b. Deci Ar. arată că facultățile sufleteşti nu sînt separate ca loc, ci numai ca rațiune şi funcție.
30. rnai tîrziu, în III, 12—13 şi Despre părți!.; anim. IV, I0,687a2.
31. - • -ŞÎ P1*11 ce simțim". Sufletul e dintru început factorul prin care trăim, deci el e principiul vieții şi nu invers, (cf. Rodier (14) //, 216}. Astfel sufletul atribuie viața, e forma ființei vii. Deşi ştiința ca şi sănătatea rezidă în magistru sau medic totuşi ele au în pacient mobilul actului şi activității lor. Dacă forma s-a realizat, din ea, si nu di u materie, izvorăşte puterea ştiinței, ca şi a însănătoşirii. Platou ar fi zis: din ideea de ştiință şi însănătoşire. Pentru Ar. •este o âpsTy; (cf. 408a2 sq). Tocmai aceasta face să activeze „aspectul si forma". Aceeaşi expresie îm EE II, 1219319, unde aduce exemplul cu cismarul şi arta lui.
32. Nemesius regrupează ideile lui Ar. din Fizică şi „Despre suflet", astfel: Există o funcție naturală (-90(11x6v), una simțuală, una mişcătoare din loc, una doritoare, una discernentă, numind fizică funcția nutritivă, care ajută creşterii şi creează funcție genetică totodată structurînd corpiirile, v. P. G. 40,670 sq. Nu poate fi vorba de separare prin localizări cerebrale la Ar. Pînă îii epoca modernă toinismul şi neotomismul s-au pronunțat 1. Că nu centrul cerebral creează funcția, ci funcția organizează centrul, 2. lîxistă funcții substitutive, căci alte funcții alăturate împlinesc pe cele ale părții organice alterate ; v. între alții: J. Maritain (73) pag. 282 nota 1.
33. „unui anume corp" adică a unui corp natural organizat într-o formă, în acest scop bine întregeşte Th. awpi' ca substantivul lui s;j,yuxov; v. şi 412a16 şi 434bll şi urni.
34. Probabil e vorba de adepții teoriei armoniei (Plato Pliaed. 85 sq) „nici nu este un fel de corp". Ar. se îndreaptă contra materialiş-
-tilor atomişti (405a5) v. Despre tinerețe şi buinnețe 467b13 şi sitnul-• tan în Despre părțile anini. II, 652'", 8 şi urm.
35. corespunde cu 412a16 şi critică pe pitagorei, ca În407b21.
36. în II, 2,413*31 şi b32. Acest capitol - 414b19 formulează din nou 413bll - 414a3.
37. Năzuința (ops^iț) are, cum vedem, trei specii: dorința, impulsul, şi voința deliberata în vederea unei hotărîri. Dorința este oarbă, nerațională; impulsul este nejudecat, voința deliberată compară raționamentele şi alege. Senzația trezeşte toate aceste subspecii de năzuință.
•38. „. . .este simțire de hrană" ; numai accidental senzația în genere este senzația hranei, vezi 434h19, apoi EN, III, 777&a, 18 şi urm. Insistă două feluri de accidente: unele care se manifestă, altele

care nu se manifestă în lucruri sau în ființe : Met. V (E) 30,1025*1'4; Topica I, 5,102^24 şi urm. şi altele care se mențin, dar nu fac parte nici din esența nici din definiția obiectului: Met. III(B} 1,995b 20 şi An. sec. 83, b19.
39. Despre putința de a-şi reprezenta la diferite viețăți ca şi în genere despre importanța reprezentărilor Ar. se preocupă în paf. 415a 11; 433b 29,434a5.
40. De la 413bll — 414b20 se face ierarhizarea potentelor sufleteşti. Se pot confunda părțile cu puterile sufleteşti ca în 4!3b13; o noțiune generală (Xdyoț) despre suflet nu ,•><_• poate formula, deşi ÎB, cap. l a fost tocmai de această părere. acă există o ierarhie de gen, unul anterior altul posterior, nu poate formula logic o definiție (b28 —32). Ar. critică astfel pe Platou ca şi în Met. 1II(B), 199&«, sq. şi EE, 1218*1 f. Tot aşa o anumită facultate inferioară a sufletului e cuprinsă, ca potentă cel puțin, în cea care urmează. Deci, sîntem nevoiți să ne preocupăm de fiecare specie de suflet, deoarece orice specie inferioară există fără cea superioară,, dar aceasta nu poate ființa fără cea inferioară.
41. Percepția este un fenomen trezit de obiect. După interpretarea lui Mihail Psellos (sec. XI) : „sufletul vegetal este lipsit de simțire, ca şi legile fizice care sînt fără părți (unitare) şi din această cauză necorporale, căci în fiecare parte a seminței sînt aceleaşi raporturi naturale de indivizibilitate, cum sînt şi facultățile: hrănitoare, dezvoltătoare şi conformatoare", (77) PG. 122,1045. Acelaşi autor conchide mai jos că numai sufletul logic e nemuritor (1048> şi apoi continuă cu ideea creştină. Pronia îngrijeşte nu numaî de existența noastră, dar şi de buna stare în genere" (1052,;,. „Animalele neraționale mor cu totul, căci n-au rațiune nemuritoare, deoarece moartea este şi mai puternică decît sufletul lor" (PG 85,989). Această concepție a dominat permanent în Orientul bizantin. După Ar. şi Toma de Aqnino omul este cel mai perfect dintre animale şi cel mai imperfect dintre spirite, v. J. Măritam (72) p. 332.
42. Revine şi mai jos 4l9bl. Despre lipsa (privația) putinței de mişcare din loc, v. 4ÎO'J19.
43. în c. III, 4 — 8. Aici observăm că intelectul teoretic se află alături de gîndirea discursivă (S tavo ia), ca si în 413!>, 24 No^s — potența teoretică alături de potența unei opinii, cum avem noi mai sus 408b,25.

44
45 46.
47. 48.
49.
50
52.
„strîns legate de ele", adică de esenţa lor (Themistius, 49,15 şi Philoponos 263,13) ,,şi apoi celelalte", adică particularităţile ueesenţiale, accidentale, datorite unor condiţii speciale de viaţă, ca boala, lipsurile de tot felul etc. Ed, I. „căci faptele şi activităţile sîut potente anterioare după raţiune, şi mai mult decît acestea, trebuie definite mai întîi obiectele lor".
. j, despre hrană şi despre procreaţie" întrucît sînt activităţile cele mai strînse legate de natură şi de menirea fiinţelor. Ar. priveşte aici latura socială mai mult decît pe cea instinctuală a. acestora; v. H. A. VIII, 589*5.
Ar. revine asupra ideii în H. A. VIII, 588b, 24, Meteor. IV, 380*14.
Despre generarea anim. II, 735*17 Polit. I, 1252*30.
„să participe la eternitate" prin perpetuarea speciei (e?Soţ) ca şi Fizica I, 192*18. „Ca număr" e continuare vieţuirii ca individ, imposibilă pentru vietăţi. Şi Platou relevă aceasta în Symp. 206S şi I/egile 72 /b, Ar. aminteşte de perpetuare în Despre generarea animalelor, II, 731^31 şi Despre generare si distrugere, II, 338^12 şi urm.
„pentru care se face ceva" Ar. admite mersul către ambele scopuri unul servind ca mijloc pentm celălalt. Scopul în sine e de valoare universală : binele, fericirea ; scopul imediat, ca realizare pentru cineva anume, confirmă şi asigură mersul către scopul final.
. începe o lungă paranteză — 416a18, care întrerupe discuţia despre sufletul vegetativ.
„sufletul este catîză" pe lingă funcţia de mişcare, scop şi substanţă a corpului însufleţit, care fiinţează numai ca potentă. vSubstanţa este socotită cauza fiinţei, v. Met. VII (Z) 1041^26. într-un corp însufleţit cauza fiinţei şi substanţa se contopesc. Sufletul este principiul fiinţei şi vieţii (-oujâtou). Totodată este raţiune şi entelehie a ce există ca potentă.
„Sufletul este cauză şi ca scop final". Sufletul fiind formă, forma aceasta este cauza existenţei sale. în fiinţele vii existenţa este identică cu viaţa lor, adică esenţa lor este cauza vieţii lor. Scopul final sau ultim este tot sufletul, căci are misiunea să lucreze în corp întocmai cum natura lucrează în tot universul. (Trend. 290). Dovada acestui fapt este că sufletul fcljseşte corpul ca un instrument al său. Acesta este şi scopul ultim, adică în sine, căci în

amănunt lucrează prin scop restrîns numaî Ia o fiinţă anumită, deci ca scop imediat pentru desăvîrşirea scopului ultim (v. mai jos 1.20) v. Fizica II, 198b 10 Despre părţile anim. I, 639^ 12.
53. „primul imbold" al mişcării porneşte de la suflet; el este deci cauza iniţială (principiul) diferitelor specii de mişcare : mişcarea ca deplasare, prefacerea, sau schimbarea şi creşterea. Pentru Platou (Phaidros 245C) sufletul era izvor şi principiu al mişcării pentru că el însuşi e veşnic în mişcare. Ar. concepe însă că el pune în mişcare, dar nu se mişcă; este deci un motor imobil. Deci motorul a realmente deosebit de obiectul său, căci tot ce se mişca e mişcat de altceva, v. Fizica, VIII, 5, 257} 6 — 8 si Met. IX (0), 8,1050b si in XII (A), 6,1071b nimic nu trece de la sine şi prin sine de la potentă la act şi viceversa, v. P. Siwek, (93), p. 59 — 64.
54. „senzaţia se pare că este un fel de prefacere (vezi şi cap. 5 care urmează). Prin influenţă directă organul suferă o schimbare, dar nu o uzare ca într-un proces mecanic. Schimbarea este o adaptare pentru percepere cu păstrarea substanţei şi relaţiilor naturale ale organului de simţire. Felurile de mişcare apar şi în Despre părţile anim. I, 641b6, chiar Fizica II, 192b, 15, V. 226a16 şi m Cicero, somn. Scip. II, 14,30; 16,20.
55. „cum este în Univers". Nu există sus şi jos cînd e vorba de poziţia organelor fiinţelor luate individual, dar există coiisiderînd Universul ca întreg în raport cu noi. v. şi Despre mersul animalelor 705b6 ; 706^4 sq. Despre viaţă lungă 467^2 ; Despre tinereţe si bătrî-neţe 46S3-, 9; Despre părţile anim. IV, 686}\ 34.
56. E vorba de Heraclit şi şcoala sa. Tdeea exprimată aici restrînge cauza numai la foc, deşi mai înainte o atribuise şi pămîntului. Heraclit a influenţat pe stoici, cf. Cicero, De nat. deor. 2,24.
57. „Pentru filosofia scolastică, corpurile, prin calităţile lor active, încep prin a lucra astipra organului de simţ şi prin mijlocul acţiunii lor fizice asupra organului, să imprime simţului (purtare sufletească legată de materie, dar o face sa lucreze într-un rnod superior materiei) o similitudine psihică (imaterială, intenţionată), între ele însele, care determină şi pun în act simţul; iar acesta, intrînd de acum în operaţia vitală şi imanentă, devine în chip imaterial obiectul a ceea ce e percepţie, în timp ce se produce şi o imagine în simţul intern, v. Ar. Fiz. III, 4, 202, 5 —

22 şi Despre suflet II, 11 şi 12 şi lecţiile 22, 23, 24 la Toma de Aquino (73), pag 268.
148
58- Focul este o cauză asociat a susținerea fenomenelor vitale, dar nu cauză absolută (oc^Xwţ). liste numai instrument în mina motorului, iar nu motor (v. P. Siwek (89) p. 62). Aşadar cauza asociată e totuşi cauză necesară, dar nu e singura şi absolvita cauză.
59. Ar. leagă firul despre sufletul vegetal întrerupt prin paranteză. Acum e vorba de obiectul însuşi care serveşte ca hrană.
60. „acelea" e vorba de contrariile care satisfac cerința de a ajuta la creşterea reciprocă.
61. E vorba de cele patru elemente ca şi de compusele homoiomeref dar e inai sigur să spunem că numai elementele se ajută prin con-trarietate ca unul să fie hrana celuilalt.
62. . . • „se hrăneşte cu asemănătorul". B vorba tot de Empedocles şi Democrit, v. Despre generare si distrugere, I, 7,323b, 3, apoi aici 405^14 unde asemănătorul cunoaşte pe asemănător". Numai Anaxagoras nu împărtăşea această idee. Ar. se pronunță şi în Fizica VIII, 260*29, cu privire la hrănirea şi creşterea prin asemănător şi cîteodată printr-un lucru deosebit. Numai astfel se poate ajunge la creştere; pentru un contrariu hrana este contrariul său şi totul sporeşte cînd un lucru devine la fel cu altul. (u. B. A.. P. (27) Fizica p. 210)
63. „inacțiune" (argia) e cuvînt al şcoalei sale cf. Teofrast, Met, 7b13.
64. ...să socotim ...şi de altul", în felul acesta se rezolvă aporia de mai sus a, 29. în adevăr, în primul stadiu, cînd alimentul nu e digerat, contrariul alimentează contrariul său, dar în al doilea stadiu, care e şi ultimul, asemănătorul hrăneşte pe asemănător, în adevăr, m al doilea stadiu, cînd începe asimilarea propriu-zisă,, organismul asimilează ceea ce şi-a făcut asemenea în primul stadiu. Numai aşa se explică creşterea. Despre generare si distrugere, I, 322*3, Fizica VIII, 360a30.
65. . . .„întrucât este hrănit, este însufletitul", la corp se referă hrana... iar nu la viață sau la suflet, (v. şi 415b27), deci corpul este hrănit întrucît e însuflețit şi nu accidental: ,,însufletitul" şi ,,hrana" sînt corelative, v. Categ. 7,(fi. Animalul se hrăneşte pentru că-posedă esența vieții şi e însuflețit.
66. „Hrana. . . factor al procreației". Ar. critică pe Hippocrate după; care generarea e o dedublare a fiecărei particule a ființei vii. Asemănarea între părinți şi copii nu e constantă, deci nu e o dovadă, deoarece pot semăna cu ambii părinți. Apoi s-ar cuveni ca diutr-o
149?
ființă să ia naştere caractere a două ființe. După Ar. generarea are loc printr-o adevărată produeție, v. Despre naşterea anini., 775, 722b şi urm. Ea provine din sămînța care n-are părțile sale in act, ci numai în ,.potențialitate" v. şi Despre simțire, I, /S. ,72Ja, 7 — 22. Femela contribuie cu materia, masculul CM forma, •care dă materiei o impulsie orînduită după legea sa, v. Despre naşterea anim., II, 1,734b, 7—19 734b, 23; II, 738,12 si unn. IV, 77 7b, 12. Prima orînduire trebuie să realizeze ciclul ulterior .al evoluției printr-o lucrare proprie. Orice ființă poartă în sine forța spre desăvîrşire, v. Paul Siwek, (93) pag. 86 — 87 şi notele.
'67. „aşa cum este" în esența lui. Desigur e vorba de însuflețit, de viețuitorul dotat cu o potentă.
>68. „sufletul primordial" adică treapta cea mai de jos a sufletului cea hrănitoare şi apoi ca cea procreatoare, din paranteză.
«69. B vorba de căldura înnăscută sau vitală. Aşa au interpretat: Themistius 53,32 si Philoponos -288,20. Despre căldura înnăscută v. 420^20 şi apoi Despre părțile anini. II, 652^10. Despre generarea anim. II, 740^31. Totuşi ea ajută la mistuire. Despre tinerețe şi bătrînețe 469*12; 474°-27.
'70. Tratatul „Despre hrană" e citat, în Despre somn şi vise, 456b5.
71. Aici 415b24, v. şi Fizica, VII, 244^, 11. Percepția realizată cînd simțul suferă ceva, v. şi 410fl25; Despre somn şi vise 454a9 şi Protreptic 44,16,
72. Asemănarea nu e necesar să fie completă, ci în mare parte. Dar lucrurile pot fi neasemănătoare ca specii compuse, v. Despre generare şi distrugere I, 323 b, l, unde citează chiar pe Democrit. Asemănătorul nu poate suferi prin asemănătorul său, căci dacă două ființe ar fi întnt totul asemănătoare, ele nu s-ar putea influența. Deci, trebuie să fie în parte asemănătoare şi în parte neasemănătoare. Sînt asemănătoare dacă aparțin aceluiaşi gen. Sînt neaseniănătoare dacă sînt depărtate între limitele aceluiaşi gen, deci contrare, v. P. Sivtek (93) pag. 81 şi nota.
73. „Nu se produce şi o senzație a senzațiilor", deoarece organele sînt afectate totdeauna de obiecte, iar ele sînt compuse din elemente care sînt sensibile numai în act. Senzația în sine nu există în act, ci numai ca potentă, aşa că acțiunea obiectului extern trezeşte şi pune simțul în funcțiune, adică îl realizează, v. şi 418a 8,20. Prin elemente devin sensibile calitățile pipăitului: cald, rece, uscat, umed. v. Despre generare şi distrugere II, 330a26,
150
celelalte numai accidental. Văzul se aseamănă cu inflamabilul,. căci nu se realizează decît prin afectare externă.

Afecţiunea e-o alterare, dar nu coruptivă, ci perfectivă, adică ajută la desă-vîrşirea ca trup şi suflet a întregii naturi a fiinţei însufleţite şi' mai întîi la om. Acest lucru se realizează prin actualizarea tuturor potentelor fiinţei sufleteşti.
74. Focul e ca esenţă arzător şi n-are nevoie decît să fie alimentat; celelalte nu ard prin căldura organică ; astfel s-ar consuma pe sine şi n-ar mai exista focul în act. Aşa e şi cu sufletul senzitiv: există ca potentă şi numai cînd e afectat „se aprinde".
75. Sînt două paranteze care nu se ştie dacă pot fi atribuite lui Ar. Ule au valoare explicativă. Urmează apoi continuarea de la 416b, 33.
76. „cum ani spus" mai sus 416b7; v. şi Fizica, III, 1 207b 31 şii Met. IX (6), 6, 1048*>, 28.
77. ,,. • • acum în general despre ele" ca în 426a, 26. Acum se ocupă mai amănunţit cu deosebirea dintre potentă şi enteleliie. Cît timp lipsea cap. I, adaos iilterior, se mulţumea cu deosebirea, dintre potentă şi realizare. Acurn în loc de două trepte se disting trei trepte spre entelehie.
78. „genul şi materia" : potenţa ca gen rezidă în om ca atare, materio-este însuşi conţinutul ştiinţei, susceptibil de însuşit de către om: cf. Met. V (A) 1022b25. Materia e în sensul din cap. 414a 26. Ajungerea la starea de intuire speculativă exprimă exerciţiul real al ştiinţei ca şi mai sus 417a5, 19 ; apoi 430a4 de comparat cu Met. IX (6), 1050a12. Lucrul depinde de voinţă, cf. 429b7„ Fraza „însă fiecare — ceva din afară" (1.26 — 28) este în paranteză la Torstrik.
79. ,,că acest lucru este A" ; dacă i se prezintă, nu numai că-1 recunoaşte — ar fi ca o simplă senzaţie — dar îi cunoaşte funcţia-gramaticală în toată amploarea ei; cf. şi Met. XIII (M), 1087«18.
80. ,,făcîndu-se astfel" adică nu lucrează cum ar trebui, în adîncime-ca să ajungă la o hexis (deprindere) şi apoi, prin acţiune la entelehie. întregul context suferă din cauza unor lipsuri. Am admis, în loc de âXXoito O e Ic pe dcXXo icoOy)cr<Sii£vo; (Theiler) căci exprimă-năzuinţa de a se schimba spre mai bine prin acţiunea unei „alterări" salvatoare ; cf. mai jos 417 b 3 şi întregul context.
81. „învăţare" adică asimilarea de cunoştinţe, dar de aşa iiatură-încît modifică structura organică sau pe cea intelectuală a subiec-
tului. Această „învăţare", continuata la trepte superioare prin asimilare, duce la deprindere (hexis) şi apoi prin acţiune, la entele-hie. Deci nu simpla „învăţare" a principiilor este factorul hotă-rîtor, căci aceasta nu operează schimbarea, ci chiar trecerea de la liexis" la enteleUie, ca factor permanent şi creator. Această trecere şi prefacere a fiinţei sufleteşti a omului „învăţat", n--are încă un nume potrivit. Despre procesul de învăţare în acest sens, aici 429'-9 şi Fizica VIII (H), 255a33, unde sînt arătate cele trei trepte spre entelehie, pornind tot de la „ignoranţă". Despre consolidarea cunoştinţelor prin repetiţie cu folos nou trata şi Platon (Symp. 208a) Ar. expune procesul învăţăturii ca pornind de la învăţător (agent). A instrui pe cineva nu e identic cu a-1 învăţa. Tot ce e pozitiv e realizarea mişcării în fiinţa pacientului, ca efect. v. Fizica, III, 3, 202^5-7, apoi 10 — 21 şi P. Siwek (93} pag. 82. în Orient a dominat Platon. Abia cu loan Damaschin (sec. VIII e.n.) se revine la Ar. prin distincţia între potentă şi act." în dona moduri se zice că ceva este în potentă şi în act. Spunem că sngaciul este filolog în „putere", căci are facultatea de a învăţa şi de a deveni filolog. Spunem iarăşi că filologul este filolog şi în putere şi în act; în act că are cunoştinţa gramaticii; în putere că poate să interpreteze, dar nu interpretează. Spunem iarăşi că este filolog în act, cînd acţionează, deci cînd interpretează, v. Dogmatica (4?) pag. 122 la urmă. La Ar. observăm că potenţa are două stadii : ca simpla capacitate şi ca potentă de a lucra după studiu şi pregătire (hexis) şi în acest caz este entelehie.
S2. „lipsa de preocupare" adică „ignoranţa" e o stare de aceeaşi categorie ca şi „ştiinţa". Trecerea de la o stare la alta e un fapt de voinţă cu ajutorul unui învăţat în stare de entelehie. în epoca modernă s-a reluat chestiunea: „Teoria bergsoniană care se mişcă într-una în jurul noţiunilor de potentă şi act, fără să reuşească a le formula şi a le folosi în mod raţional, ne-arputea apărea pînă la un punct de vedere ca o inversiune a doctrinei lui Ar. : în loc de a vedea în suflet actul corpului vieţuitor, vede mai curînd în corp actualizarea sufletului", v (73) p. 287.
: $3. Perceperea realizată prin senzaţii felurite se întregeşte cu contemplarea activă, adică cu ştiinţa în acţiune. Deci prin perceperi şi organizarea lor se dezvoltă ştiinţa pînă devine o formaţie, o stare (hexis), apoi aceasta trece la acţiunea continua şi activă (cner-geia) stîrnită de obiectele externe.
84. ,,a celor generale". Ideile generale se formează, însă, în aceleaşi condiţii ca şi generalităţile perceptive, pornind de la simţuri. Deosebirea între percepere şi ştiinţă se face de Ar y în Fizica,], 189^5. Anal. Sec. l, 87b57. Ce poate fi gîndit stă în suflet numai ca potentă (rămăşiţă din teoria reamintirii lui Platou).
85. ,,cu alt prilej" în III, cap. 4.
86. Trimiterea la 4/7b,l(). Cele două stări corespund dar treeînd la activitate, potentele devin ele însele entelehii, realmiuiii se în act.
87. „Sînt în şi prin ele însele" ca obiecte sensibile, iar nu ca substanţă. Se percep deci numai calităţile şi proprietăţile care cad sub simţuri, iar nu şi cele care pot fi numai prezumate prin discer-nămînt, altă funcţie psihică. Percepţia calităţii este strîns legată de o anumită substanţă. Calităţile în sine nu sînt separabile de substanţă. Ar. face deosebire, deci, între percepţia directă şi naturală, şi cea âedusă sau dobîndită. (2,1 ct. III

(B), 5,W10^ 14}. Despre percepţiile accesorii tratează o dacă cu simţul carmin, aici III, 1 şi 2.
88. Pipăitul percepe calităţile: cald-rece, uscat-umed, neted-aspru, greu-uşor etc., în care nu se înşeală decît împiedicat de alt simţ ; v. şi 427 b/2 ; 430^29. Scepticii au lansat ideea înşelării simţurilor despre care Ar. discută în Met. IV (F), 1070b, 4 şi urm. Despre obiectele comun sensibile citim şi aici 425a, 14; 428^,22 apoi Despre simţire 437a9; 442b4. în Despre memorie 450a9, 451^17 452A7 se percepe şi timpul ca şi în Despre vise 458^-4.
89. „Fiul lui Diares" numai accidental şi prin coincidenţă e alb, dar albul e perceput ca atare în primul rînd. Exemplul şi îţi 425"-, 26 şi în Anal-Sec. II, 81^, 25; 83*, 5.
90. Ar. începe studiul simţurilor, cu văzul în cap. 7 —11. îii tot cursul acestei discuţii cuvîntul aîaOr,aiţ înseamnă: simţ, potentă simţuală, şi activitate perceptivă. Democrit urmează aceeaşi ordine, frg. 11.. Platon în Timaios 61 ^ şi iarm. începe cu pipăitul, apoi gustul, mirosul, auzul, văzul; numai în Pliileb. 51 începe cu văzul. Teofrast (Despre simţire) urmează ordinea lui Ar. Democrit, Anaxagoras şi Diogenes de Appollonia nu păstrează o anumită ordine, în Despre simţire, Ar. insistă şi asupra fiziologiei organtlor de simţ. HI gîndeşte că orice s'.mţ operează printr-un intermediar ca să ia contact cu obiectul. Pentru Văz, Auz şi Miros sînt apa şi aerul cu structura lor specifică (4181', 419a,

33). Pentru Gust şi Pipăit carnea însăşi este intermediarul, într-o anumită structură, v P. Siwek (93) pag. 106.
î91. După Kssen şi Theiler aici este vorba de corpurile fosforescente, vizibile în întuneric (mai jos şi în 419^3). lîi pun punct după „se va lănrari pe măsură ce înaintăm în expunere". Dar în primul rînd culoarea este vizibilul, adică noţiunea generală pentru ce este vizibil, ,,prin tine" cu aluzie şi la fosforescent.
*92. Numai culoarea face ca un obiect să fie vizibil, în afară de culoare mai e vizibil, însă numai îu obscuritate, fosforescentul. Deci culoarea este, în primă ordine (irpci-co?) factorul vizibilităţii. Cu l. a 29 se accentuează că lipsa activităţii de luminare (ca privaţiune) e întuneric. Şi în viziune procesul este acela care face din neasemănător un asemănător. Organul văzului, în senzaţia * vizuală, percepe culoarea. Procesul e o trecere calitîitivă, formală, iar noi o absorbţie ca la hrănire, v. P. Si\\rek (S3) p. 96 — 97 şi mai jos III 2,425* 22-24 ca şi II, 12,424* 17-24.
"93. Transparenţa sau diafanul este o natură comună a apei şi aerului şi lucrează ca intermediar între obiectul vizibil şi ochiul omului. Dar aerul, ca şi apa în anumite cazuri, este şi un vehicul, căci pătrunde î:i orice corp compus; el se află prezent acolo îna-inie de compunere şi nu poate fi exclus. După Ar., corpurile sînt capabile să aibă culoare în măsura în care conţin în ele aer sau apă. Deci culoarea este suprafaţa unui corp solid, care conţine în el diafanul. Ca esenţă diafanul e o natură şi o potentă încărcată cu foc, de aceea produce lumină necolorată, în act fiind, •şi abia apoi culoarea. Pentru Ar. culoarea este „limita diafanului intr-un corp determinai", v. Despre simţire, III, 428^2 şi 439°-30. Esenţa culorii constă în schimbarea calitativă în lumina însăşi •caxe, ca esenţă, este însuşi diafanul în act.
D4. Diafanul ca atare în act este lumina necolorată; dt-ci numai obiectele întîlnite îi dau culoare şi anume culoare lor, simplă sau combinată. Despr 2 viziune (3 poeme) aflăm indirect din EN, XI (K) 117-*" 13—19 prin comparaţie cu plăcerea (yjSovv)), „Ce este plăcerea în esenţa şi calitatea ei, s-ar putea da o lămurire dacă pornim de la principiul ei. Ca şi ea, viziunea se pare că este, ori îu ce clipă ar fi considerată, un act desăvîrşit, n-arc nici o lipsă şi n^are nevoie de nimic ulterior care să împlinească specificul ei. Plăcerea se aseamănă în această privinţă cu viziunea. Este un ce întreg .şi nu se poate ca într-un anumit timp să aibă cineva
o plăcere al cărei specific să se desăvîrşească prin devenire într-un timp mai îndelungat." De aceea nici nu este o mişcare".
95. în aer şi apă există o anumita natură , ,o natură şi potenţi comună, care nu e divizibilă, dar care există în aceste elemente" : Despre simţire, III, 439^23. Această natură există în soare şi îiv „corpul primordial, cu mişcare circulară". Materia sau substanţa aceasta serveşte la constituirea sferelor cereşti. Este Eterul, despre care Ar. tratează în Despre cer, l, 270b21 şi-l denumeşte „primul corp", considerîndu-1 ca al cincilea corp, esenţă sau element. Eterul încălzeşte stratul de aer înconjurător şi-1 aprinde (Meteor,. I, 341a 17).
96. ,,acolo este şi obscuritatea", „există întunericul ca privaţie îu act, dar niciodată desăvîrsit, căci lumina prin esenţa ei pătrunde pretutindeni, mai mult sau mai puţin. „Focul de sus" este o specie a prezenţei de foc prin care se emite lumină în spaţiul infinit ceresc. El e veşnic în act, însă nu prin prezenţa corporala a focului, ci numai prin prezenţa calităţii lui ca hexis. Despre simţire
439*20.
97. ,,mi pot- fi ckniă corpuri în acelaşi loc" constant principiu la Ar. Luminozitatea nu este foe (cum credea Platon, Timaâos 45b si itrm.),cio transparenţă activă: Despre simţire 438^25 şi urm* Nu este corp şi nici emanaţia xmui corp. Cu aceasta Ar. critică pe Empedocles cou.statmd în Despre simţire 438f>-<!, contrazicere în acest punct.
98. Aparent banala, ideea lui Ar. exprimă că întunericul este diafanul ca simplă potentă. Raportul dintre întuneric şi lumină este acelaşi dintre ignoranţa ca ştiinţă potenţială şi posesiunea ştiinţei» Ele fac parte din acelaşi gen, nu se

exclud, căci sînt contrariiv nu contradictorii. Cu focul se petrece invers : numai prezența /u?,, ca lucrare şi calitate, e în act, iar nu şi corpul.
99. Empedocles (Diels (51) 31A 57) e criticat pentru că concepe Iu-mima ca un corp. Senzația de lumină se produce, după el, prin întîlnirea emanațiilor luminoase care pornesc simultan, atît ele la ochi c'it şi de la obiect. Aceste emanații sînt emise de către soare-şi trtcerea lor prin spațiu se face într-un timp relativ lung, dar din cauza vitezei nu le observăm. Deci el crede că mişcarea luminii este o translație (9097.), pe cînd după Ar. ea este o prefacere (âX).oî-.-c',:). Spațiul înconjurător de care c vorba este cerul însuşi, aşa numita sferă concavă a lui Empedocles.
100. ,,greu vizibilul" ca şi 422a20 şi urm. Trend, lămureşte astfel: „întunericul, care în realitate tm. e niciodată absolut, ci este pătruns de o lumină uşoară chiar pe o noapte cît de întunecoasă, se numeşte mai cu dreptul „văzut cu greu" decît invizibil, ca să restrîngă oarecum prea categoric;) exprimare a acestui cuvîut".
101. „care împrăştie lumină" ; ele trezesc senzația de lumină, ca şi mai jos 1.28, deşi altfel în Despre simțire 442 23. Obiecte fos-
. f orescente sînt citate şi în Despre simțire 437b 6.3; despre undele focului aprins, tot acolo. Pipăitul ne poate înşela mai mult decît văzul, v. Despre vise, 2,460l'20 — 22 şi urm. Iluziile simțurilor după Ar, se datoresc prelungirii impresiilor primite îndelung de la un obiect exterior.
102. Cercetarea de care e vorba nu s-a păstrat şi nici nu e tratată în Despre simțire, 437 5, unde îi era locul.
103. Prin esența sa culoarea stîrneşte în diafan o schimbare calitativă. Din cele următoare se vede rolul diafanului, în care ia naştere .„mişcarea" calitativă princinuită de culoare. Grigore de Nyssa {sec. IV e.n.) se conduce de comentarii la opera lui Ar. privitor la geneza orgaimlui vederii şi la funcția lui. El scrie: „Dacă n-ar exista ,,sbarele, ochiul ar fi de prisos şi dacă n-ar fi ochiul soarele ar îi de prisos; dar deoarece fiecare este necesar din cauza celuilalt, urmează că fiecare din ei este generat. Căci ceea ce este fără cauză nu poate fi cauză. v. (P.G. 46,3, 15). Sec. XIV estă secolul criticii arist Adice. Prin Wilheltu d'Oecam se pune principiul intuiției directe şi se dă ca exemplu văzul. „Cunoaşterea intuitivă este singura care poartă asupra existențelor şi ne permite să ajungem la fapte. Prin opoziția cu cunoaşterea intuitivă cunoaşterea abstractă nu ne permite să ştim dacă un lucru care există, există, sau dacă un lucru care nu există, nu există. Numai cunoaşterea intuitivă ne aduce la acest rezultat. Dar felul aşa de caracteristic cu care el foloseşte acest principiu aristotelic contra lai Ar. însuşi nu s-ar explica fără a recunoaşte, a se recunoaşte şi a se asigura prin cunoaştere experimentală. Este clar că experiența nu ne învață nimic din aşa-nutnitele „specii". Cîud un obiect e alb, se vede, dar nimeni n-a văzut vreodată ,,specii", v. (55) prag. 251, 252, 260. Renaşterea italiană porneşte de la Platon adăugind în fruntea facultăților sufleteşti rațiunea, care, împreună cu cele cinci simțuri, alcătuiesc u^ complex armonios. Rațiunea e asemenea divinității, iar simțurile corespund unor anumite elemente: văzul cu focul, auzul cu aerui.

mirosul cu vaporii lichidelor, gustul cu apa, pipăitul cu pămîntul. v. Marsilio Ficino (74) pag. 63.
104. Transparentul se extinde cu aceeaşi intensitate si continuu, adică neîntrerupt, de la obiect pînă la organul vederii, dar nu se opreşte la suprafața ochiului, ci pătrunde pînă la cristalin care e încărcat cu diafan. (Despre simțire, III, 438b, 5—16).
105. Subiectul fiind în potențialitate de a simți, iar nu în act, are nevoie de un obiect care e adevărata cauză a senzației, nu numai condiția ei. E necesar un contact, însă cu un intermediar între obiect şi ființa perceptivă. Nu există deci vid între aceşti factori. Democrit învață că vederea ar îi completă si perfectă, dacă spațiul între noi şi cer a îi xin vid complet. Am putea vedea cel mai mic corp la cea mai mare distanță. Ar. critică pe Democrit pentru îalsa concluzie la care ajungea, deşi n-admitea vidul. Aşa că nu există posibilitatea întreruperii intermediarului, care tocmai transmite imaginile, deci prin vid nu se poate vedea nimic.
106. . . . ,.de către însăşi culoarea" nu e posibil, căci dxipă Ar. numai prin intermediul diafanului se poate percepe culoarea unui obiect.
107. ,, îocul se vede" ; aici spune despre foc considerat ca al treilea obiect vizibil prin sine, pe lîngă culoare şi fosforescență.
108. Transparentul ca potentă devine prin prezența focului transparent în act, căci tocmai focul lucrează printr-o ,,prefacere" la schimbarea calitativă a transparentului.
109. Textul prea alterat, după Torstrik, deoarece şi apa este intermediar pentru sunet, iar pentru miros există termen în. 1. elină; sînt an'uiiale care miros nu numai în aer, ci şi în apă (Trend. (12) p. 145). De aceea trebuie să admitem că Themistius, deşi a prescurtat, a păstrat în întregime mersul gîndirii pe care o reconstituie Torstrik astfel: „Intermediarul pentru sunet ca şi pentru miros este aerul precum şi apa. Ctivîntul pentru calitatea lor comună e n.eexprimat în limbă".
110. ,,iar afectul", deci o modificare calitativă, o proprietate de a transmite prin unde impresia externă către organul de percepere, fie el ochiul, sa\i organul olfactiv. Intermediarul nu. simte el însuşi, ci numai transmite

alterarea sufletului senzitiv. Deci îndată ce alterarea pătrunde în suflet ia naştere senzaţia. Ar. revine şi în Despre simţire 439;123 şi mai precis în Despre simţire, 442b29 şi urm.

111. După Trend, aici lipseşte partea a doua a frazei în care era vorba despre animalele acvatice, mai ales că după ^iv această a doua parte se impunea, cum constată Siniplicius. (Iar cele acvatice miros chiar dacă nu respiră). Ideea revine la Ar. în „Despre simţire şi obiectele simţirii", V. 444b22 (citat de Trend.) şi în Despre tinereţe şi bâtrîneţc, 470b9.
112. „mai tîrziu", adică mai jos aici, 421b14, cap. 9 şi 10.
113. Aici se presupune o lacună, întregită astfel de Trend.: „Acum din cele spuse este lămurit ce e văzul". Cap. 8: „După acestea trebuie sa. vorbim despre auz şi mirosire; dar mai întîi să ne limităm la sunet si auz".
114. „însă mai puţin" e un adaos. Aici Ar. ar îi insistat să învedereze că intermedianil nu e factorul hotărîtor îu producerea sunetului. (Trend. (11) p. 146). Trebuie să ţinem seama că sistemul nervos nu era încă descoperit pe vremea lui Aristotel. Abia în sec. III î.e.n. 1-au descoperit medicii alexandrini H ci cp hi l c s şi Erasistratos. în locul nervilor Ar. admite cîteodată o funcţiune de acest fel, însă o atribuie vîrfurilor de sub epidermă ale vinelor, v. p. notă 174.
115. Pentru Ar. sunetul nu rezultă din ondulaţia aerului sau apei, ci este o calitate a corpului sunător, pe care aerw.1 şi apa o pot transmite, după lovire, primind sunetul de la corpul sunător. Astfel, suaetul este o calitate existentă în unele luerwri.
116. Numai lovitura puternică produce sunet, căci aarul s-ar sustrage treptat. Lovitura trebuie să-i ia înainte, deci să-1 surprindă şi să-1 întreacă.
117. Textul în paranteză e un adaos care insistă prea mult asupra comparaţiei cu lumina; deci nu provine de la Ar.
118. Aici primesc ^ cu cele mai multe mss., căci prin umbră se ţar-mureşte himina; TJ (Philoponos şi Torstrik) se referă la întreg fenomenul de refracţie, nu numai la urubră. Urmează iarăşi o lacună pe care Trend, o întregeşte astfel: „tot aşa şi sunetul se reflectă totdeauna, chiar dacă aerul n-ar fi cempact şi unitar".
119. După Trend, e vorba de Empedocles, care înţelege greşit noţiunea de vid, cum arată si Ar. aici şi în alte părţi, căci nu exista vid în natură, după Ar.
120. „din cauza rarefierii lui" aerul, inconstant în structura lui.
121. „e înnăscut aerul". După mulţi comentatori, ca şi după structura etimologică a cuvîntului elin, se înţelege că în ureche se dezvolta în mod organic un spaţiu plin cu aer în fuţu membranei auditive,

U
ca o parte organică şi naturală a urechii, cf. şi Met. IV (F), 4, Wl4b22; XI, (K), 12, 1069'd 5 — 72. în Despre generarea anim., II, 744a 3. După Theiler e posibil ca Ar. să fie influenţat de Diogene din Apollonia (64 A, 19, 40).
122. „partea corpului care va fi iritată" va trebui să conţină aer care să transmită organului intern sunetul din afară ; ... „şi care emite sunet", adică produce rezonanţă. Totuşi nn se reaminteşte fenomenul psihic care se trezeşte prin organ, aşa incit faptul ar putea fi socotit pur mecanic. De aceea Theiler propune menţinerea lui 2;j.'^u7ov ,,si care este însufleţit", în loc de £[jnj;iq>ov (sunător) propus de Torstrik.
123. ...„uşor mişcat" bine întregit de Theiler (EUZLV^TOC; în loc de acxivYi-ro c, nemişcat). Aerul are nevoie să se mişte ca să comunice senzaţia organului său. Pitagoreii defineau sunetul ca o lovire produsă de lupta aerului împiedicat în mişcarea lui naturală (Adrast la Porhyrios: In harmoniam 7,22, şi unn. (Duhring) şi Theo de Smyrna 50, 6 (Holler), citaţi de Theiler op. cit. (91) p. 122, notă). Aerul din ureche e permanent.
124. Ar. e pentru această alternativă. Mişcarea activă a lovitorului ca şi cea pasivă a lovitului, formează o unitate, un act, ca atunci cînd cineva respinge o minge.
125. „cum am spus" par. 419b6.13.
126. ,,în masă compactă" aerul e reflectat şi agitat, ca să producă sunet.
127. „prin sunet în act" se cunosc chiar obiectele cu care s-a produs sunetul (v. şi 422h29 şi Platon, Timaios 67bc). Deci nu se poate şti nimic cît timp sunetul este o potentă.
128. „pentru scurt timp", căci vibraţiile sonore sînt mult mai frecvente la tonul înalt decît la cel grav, dar depind şi de intermediar. Ar. e de părere că există analogie între auzitul unui ton ascuţit şi al unui ton grav de o parte şi pipăitul unui obiect aţîţător sau potoli tor de altă parte. Porphyrios; In havmonicos 48,12 e de părere că Ar. combate pe Platon, deoarece chiar el în 49,2 caută să împace părerile lor. Platon numeşte „iutele" înalt ca ton în Timaios 67l) şi 80A apoi în Polit. 306 cd. Chiar Ar. în Topica, I, 707a/5 aprobă pe „harnionici" şi apoi în Despre generarea anim., V, 781*30, Probi. XI, 899*26.
129. Vocea e o specie de sunet. De aici, mai jos, ca şi din Pol. I, 1253a-10, un fel de voce au şi unele animale. Porphyrios afirmă că Ar. şi

159
linii pitagorei susțin ca vocea unor vietăți e produsxil unui instinct citind şi locul nostru. Prin comparație cu. vocea omului, se citează la Ar. locuri ca: ,,Despre părțile anim. III, 66^.6, b, 25, Despre generarea anim. l, 7/5l)20 ; H.A. IV, 5371' 24 fi EN III, 1115*19."
130. Iî vorba de a-6-raoiț registrul, întreaga seară vocală (TOCOK;) cu trei specii: e-kaotc, scara ascendentă de la grav la înalt şi
scara descendentă. Melos e modularea muzicală, iar ; vorbirea articulată a omului, dar se poate spune şi despre instrumente care interpretează gîndurile şi năzuințele omului, spre deosebire de „melos" care-i interpretează sentimentele. La Ar. e vorba de acestea în H.A. V, 545a17 ; îndeosebi despre vorbire în H.A. IV, 535a30.
131. Legenda peştilor grăitori din rîul Aclieloxis e de origine populară. Ar. aminteşte de ei, dar nu spune că au glas, H.A. IV 53§b14 şi urm. Rîul Achelous se varsă în golful Calydonian pe lîngă Oiniada, în fața oraşului Itliaca de pe insula din față.
132. Observăm că Ar. personifica natura ca şi în : Despre părțile anim. II, 658a23 şi în alte locuri : Despre somn, 456aW, Despre respir. 476^W şi urm. Gura este pentru tuîncare şi inspirație, limba pentru hrană şi gustare, ca şi în Despre părțile anim. III, 662a16 şi urni. şi aici 435b24. Natura determină pentru fiecare lucrare cîte ua organ: Despre părțile anim. IV, 683a22; Politica î, 1252b2. Natura are, după vechii teologi, legile sale acordate prin creație. După scolastici explicarea a prezentat multe aspecte : Bosiaventura cu şcoala franciscană consideră că t®ațe ființele din univers se explică prin dezvoltarea în forme seminale primitive care pornesc de la divinitate, începînd cu sec. XIII se dezvoltă şcoala dominicană cu Albertus Magmas şi urmaşml său Toma de Aquino care se îndrumează dxipă Aristotel. Totul porneşte de la Primul Motor într-o serie infinită de forme care îmbracă materia. Fiecare formă e o cauză eficientă pentru cea următoare. Prima cauză este Dumnezeu, absolutul moral, care stabileşte ordinea lucrurilor şi îi probează existența. Rl este actul pur. Modul după care orice ființă emană din cauza universală se numeşte creație. Aceasta interpretare este dată şi de tomismul modern ; v. F. Gilson (55) pag. 181 —183. Ordine înseamnă pentru filosofia tomistă au de a dreptul relație, adică raport universal de valoare între existențe şi mai ales gradare de esență şi valoare. Universul trebuie privit ca un domeniu supra si subordonat al unor struțuri cu o poziție a unora față de altele ca stări (straturi) ale existenței, ct. Rdnhold Miller
166
(78) pag. 78, care citează şi pe P. Eberhard Weltty, Gemeinschaft u. Einzelmensch, Salzburg, Leipzig, 1935, 142.
133. Respirația după Ar., are două roluri: să mențină prin căldură o anumită temperatură „pentru potolirea căldurii sîngelui şi pentru răcorirea lui" (Trend. 320). La Ar. Despre părțile anim. IIIf 6, 669a şi Alex. de Aphrodisias în comentariul său 49,21. Nota din paranteză ne trimite la : Despre respir. 476^23, după Despre suflet, 425^24.
134. ,,să mențină buna stare" adică să asigure propăşirea ființei însuflețite ; e, deci, într-o măsură, opusă necesității, care se impune pentru conservare. Buna stare şi în 434b 23, Despre părțile anim. III, 670^24 si 672b23 ca şi Politica, UI. 1280^31 şi urm. în Despr» simțire si obiectele ei l, 436^11 şi urm. apoi în Despre vise, 2, 455* 7 şi urm. Ar. precizează simțurile superioare, adică cele care realizează bunăstarea, iar pipăitul pentru existență, v. mai jos, aici III, 435b.
135. „laringele" iar nu faringele care nu e greşit transmis, dar confuzia continuă la Ar. Galienus a distins larinxul de farinx sau esofag, prin funcțiile acestor organe.
136. Rolul plămînului în arderile corporale era cunoscut de Ar. Despre plămîni şi rolul lor, v. şi Platon Tim. 70c. La Ar. Despre părțile animalelor, III, 668 b 33 şi urm. cu referință la Despre respir.> 476&. Cooperarea dintre inimă, factorul principal de viață şi simțire, şi plămîni, în afară de Despre suflet 420^26 şi în Despre respir., 475^17 Despre tinerețe şi bătrînețe 470a26, unde inima obține roluî principal. Ea este şi sediul puterilor sufleteşti, acordat de Ar. adeseori.
137. Aici mai sus: b 6, 12, 14. Un sunet chiar emis de un animal, nu e voce dar poate exprima ceva, cum ne spune Ar. în Despre interpr. 16'A 28 unde discută despre sunetele nearticulate la animale.
138. Sunetul vocii e produs cu un organ însuflețit şi este însoțit de o reprezentare. Mai jos adaugă: ,,să aibă un înțeles pe care-î comunică altei ființe însuflețite".
139. Chestiunea e tratată în: Despre părțile animalelor III, 6, 669a 2 — 5 şi Despre respir. 474b25 şi urm.
140. Observația frecventă la Ar. ca în: Despre simțire 440b 31, reluată de Teofrast: Despre cauza plantelor, VI, 5 şi de Diogenes de Apollonia (56) 64A, 19, 41. Deosebirile mirosurilor corespund cu ale gustului şi cu mirosul florilor: Despre simțire, 443b17 şi urm.

141. B vorba de insecte, în special despre cărăbuş, v. Despre simțire

444b25.
142. Această analogie apare şi în. Despre simţire 443b 7a, 29,
143. . . ...ji faptul că... tradus prin adoptarea propunerii lui Theiler: x ai 16 etc.
144, Deşi aparţinînd unor funcţii deosebite, Ar. gîndeşte că ceea ce este vederea pentru corp este intelectul pentru suflet. Aici adaugă şi factorul fiziologic care determina pe cel psihic. Nemesiits citînd pe medicul Galenus ne spune că sufletele corespund ansamblului organelor fiecărei fiinţe: , .corpurilor diferite ca formă le corespund în ele suflete diferite". ,,Orice corp este alcătuit din 4 humori a căror predominare determină caracterul; sîngele, flegma, fierea galbenă şi fierea neagră. Se aseamănă fierea neagră cu pătnîntul, flegma cu apa, cu aerul sîngele, cu focul fierea galbenă. Fiecare compus de elemente este sau solid sau lichid, sau gazos (pneuma). Aristotel sxisţine cu tărie că numai din sînge provin corpurile animalelor. Din el se hrănesc ele m primul rînd şi totodată cresc membrele animalului. Chiar şi sămînţa îşi are originea din sînge". Creatorul doctrinei humor ale este Hippo-erate, v (77), PG, 40, 589 apoi 608-609. loan Bamaschin vorbind despre mînie se referă la Ar. astfel: „Mînia este fierberea sîngelui din jurul inimii care se produce prin exhalarea sau amestecarea lui cu fierea" (op. cit. p. 107). Chiar Descartes explică funcţiile sufletului după medicina scolastică, însă în chip cu totul mecanic. Astfel explică el cocţiunea alimentelor in stomac, elaborarea sîngelui, nutriţia membrelor, producerea'jhumorilor şi generarea animalelor inferioare, fără fond raţional, v. B- Gilson (54) p. 413.
145. „după cum am spus" mai sus a!4.
146. Alex. de Aphrodisias, ca şi Ar., admite perceperea contrariilor priutr-unul din ele: Despre suflet, 52, 11 : ,,orice simţire discerne şi pe cea opusă ei dacă lipseşte ca obiect sensibil."
147. termenul elin pentru intermediarul deosebitor al mirosului este
Sioaţiov.
148. B vorba despre animalele acvatice, cum precizează şi Philoponos,
392, 38.
149. „adulmecînd hrana" ca şi cum ar fi robite de atracţia mirosului prăzii: Suoa^a; cuvîntul este întîlnit şi în Sophocles Ichneufii (satirii) 91.
162
150. &e înţelege despre orice animal care inspiră aer, cu toată restricţia notată la 42TA19 ; v. şi Despre simţire, 444^19 si 444^15 si urm. Unii au propus ca în loc de ir.l T<~J>V âv6pco7r:wv (1.19) să se scrie „£"1 T&V oa^pavTwv. e specific obiectelor supuse mirosirii."
151. A se compara cu 4l9a12. Ar. în Despre simţire, 444^31. Ar. menţionează acidul carbonic, din cauza căruia, după o tradiţie, a murit împăratul lovian, la Eutropius 10, 18, 1. Teofrast aminteşte despre acidul carbonic în Despre cauzele plantelor, VI, 5.
152. Prin „pori" Ar. înţelegea extremităţile vinelor, iar nu cu sensul obişnuit ca în Despre părţile anim. III, 668b2 Despre nervi, Ar. n-avea cunoştinţă ; el acorda rolul lor tocmai acestor „pori", v. nota 114 la urmă.
153. Ar. confirmă principiul că simţul ca potentă este întocmai ce este obiectul său ca realitate, în act. însă, după Trend. (12) pag. 158, Aristotel n-a pus de acord textul de aici cu principiul că obiectele sîut direct gustate de organ în element umed, pe cînd uiirosirea se poate face atît asupra celor umede cît şi asupra celor uscate, dar cele umede trebuie să exale un miros prin corpusculi care sînt uscaţi. Totuşi această interpretare nu se bazează pe text, ci e numai deducţie. Despre „uscat" Ar. mai discută şi în Despre simţire ~1 ••12^27 iar despre umed la începutul cap. 10, a 11 sq. „Adică uscat" din paranteză se subînţelege după expresia din 418*3 si Despre simţire 483h21.
154. Intermediarul poate ii străin de corp sau una cu corpul, făcînd parte din el. Astfel e cazul cu pipăitul pentru care însăşi carnea corpului este intermediar. Gustul este o specie de pipăit, deci şi el se foloseşte de un intermediar corporal.
155. Umedul este materia în care se găseşte băutura sau licoarea gus-tabilă. Propriu-zis, cum constată Philopouos (398,33), gustul este o calitate constantă a obiectului gustabil în care se află. Obiectul este un substrat al gustului. Deoarece gu stabilii l este totdeauna umed, gustul este forma umedului, care e materia gus-tului (Despre simţire, lll^tj şi 4,449]>19). Corpurile solide n-au gust decît din momentul cînd se dizolvă în lichidul salivar. Umedul este un mediu al gustului, ca un păstrător şi formativ al gustului, deci iui ca apa şi aerul pentru miros, care sînt vehiculante.
156. Se face imediat amestecul apei cu lichidul sau chiar solidul dizol-vabil şi devine gustabil fără intermediar. Teoria emanaţiei e respinsă şi aici ca şi mai sus 418^15.
163
157. Am văzut (9 421h6) că senzaţia discerne nu numai pozitiv obiectul sensibil, ci şi privaţia lui. Ar. recapitulează conţinutul acestui principiu cu privire la vedere şi auz cînd organul discerne şi nevizibilul de vizibil, ca şi sonorul de nesonor. Nevizibilul poate fi; 1. nevizibil cu totul, 2. nevizibil din lipsa vizibilităţii: întunericul sau obscurul sau chiar opusul său „prea mult strălucitorul",

158. „sau un fruct fără sîmbure". în 1.32 TÎOCTK; (băutură, sau băuturi, căci e vorba de ambele) e lecțiunea justă propusă de Theiler, Cu YSUOK; sensul ar fi: „Căci şi potabilul şi nepotabilul e tot un fel de gustare".
159. Adică să fie umed ca potentă, dar nu în act şi complet umed. Umedul este totodată gustabil şi pipăibil.
160. „umedul inițial" adică neamestecat şi produs direct pe limbă, de la început. Numai astfel simțiil gustului rămîne nealterat. Gustarea unei substanțe puternice îşi menține efectul mult timp, dar irnpiedică gustarea alteia, dacă primul gust n-a dispărut.
161. Aceste opt diferențe de gustabile se află şi în Despre simțire 442^12 şi urm., tot aşa comparate cu culorile. Chiar Platon Timaios 65e menționează şapte (fără uleiosul) Teofrast: Despre cauzele plantelor VI, 4 are tot şapte, apoi opt, prin divizarea săratului şi amarului.
162. „gustul este virtual aşa", adică unele sînt dulci, altele amare etc. Aici mai sus a7 şi Despre simțire 441^19.
163. Comparația cu 435b13, unde â:rrou dă un sens mai clar decît dnmxou, nu e potrivită pentru cazul nostru. Despre pluralitatea obiectelor ca şi despre carne ca intermediar al pipăitului: Despre părțile anim. H, 647a-17 şi urm. 653^19 şi urm.
164. „organul primordial de percepere" dxipă Ar. nu e carnea, ci altul în interior, fără precizare. Despre carne care ocupă locul dintre piele şi oase şi corespunzătoarele organe la viețuitoarele fără sînge: Hist. anim. III, 519^26. Organul primordial (sau principal) este organul direct, care ia contactul cu obiectele (ca şi în 423b 31 ; 424a24), dar el este în interiorul corpului. Ar. nu se gîndeşte la sistemul nervos central; v. şi notele 114 şi 152 şi Despre părțile anim. II, 656^35. Au încercat mulți să precizeze locul unde Ar. presupune centrul vital. Astfel Atanasius din Alexandria, după ce afirmă că sufletul în sine ar fi ca un foc aprins, se opreşte la ideea că centrul vital e inima cu aparatul său: vinele regale; ea e condusă de creer prin partea lui posterioară, v (77) PG. 28, 1431 — 1439. Părerea lui Mihail Psellos este că Ar., admițînd că
164
sufletul este unul şi indivizibil, îl aseamănă cu lumina care pro-: duce şi căldura organică şi forța corporală, v (77) P.G. 122, 1069. • Despre suflet. Tot acolo se pronunță şi despre intelect, care-şi iese din fire (extasis) turburînd puterile sufleteşti, cînd se schimbă ordinea bunei rînduieli în funcțiunea organică, producîndu-se amestecul lor. De asemenea accentuează că pipăitul e singurul simt necesar vieții, şi în fine despre dorință (orexis) ca prima cauză a impulsiilor de tot felul (122, 1073). întreaga ştiință medievală a fost oprită în loc de aceste concepții. Descartes consideră inima ca cel mai cald organ al corpului şi care întreține întregul aparat uman. E un rest medieval în gîndirea lui Descartes care, făcîndu-1 mecanicist, 1-a împiedicat de a primi explicarea corectă a fenomenului, descoperită de Harvey, v. E. Gilson (54) : Descartes Harvey et la scolastique, p. 199-202 şi 226-227 şi Descartes p. 400 şi 401 : despre puls.
165. „o singură contrari etate", deci există cîte două contrarii alcătuind perechi, cf. Despre simțire 443b20 şi urm. V. şi (35) Met. X (I) 4; un termen n-are decît un singur contrariu, contrariile făcînd cupluri.
166. Dacă sînt diferențe şi contrarii la celelalte simțuri, ele nu sînt pe aceeaşi linie, ci nuanțe specifice, însă nu au conținut diferențiat, între alb şi negru deosebirea e de altă natură, esențială pentru culori, decît între cald şi rece, unde nuanțele sînt numeroase, iar la voce pe lîngă ton înalt şi grav deosebirile de volum ale vocii şi moliciunea sau slăbiciunea ei, e cu totul de altă natură şi neesențială. Deci argumentul nu e suficient.
167. Pentru celelalte patru simțuri se ajunge la un substrat comun ca obiect al fiecărui simț : la auz, de exemplu, substratul este sunetul indiferent de nuanță, însă la pipăit nu se poate preciza care e ixnicul substrat, căci fiecare senzație tactilă se pare că are un substrat propriu. Ar. ține să demonstreze că deşi senzația e simultană cu atingerea obiectelor nu înseamnă că însăşi carnea e organul, ci ea r amine tot un intermediar. Ca dovadă aduce exemplul cu o membrană suprapusă care nu face decît funcția de intermediar ca si pielea şi carnea omului de sub ea; deci şi acestea sînt intermediare, nu organe (cf. şi Trend. (11) 331).
168. Text discutat. Fie că e sing., fie că e plur. (â'|a[jLsvo iț, — w) dativul se explică la fel: „pentru cineva care o atinge", ca dat. de relație (aşa Themistius 73,2 la sing. Alexandr. Despre suflet, 56, 19). Torstrik propune dc^a^svou, cu sensul: „semnalează
165
171.
senzația aceluia care a atins-o", adică specifică simțirii celui care a atins-o, a individualului simțirii. Se înțelege şi din ce urmează: dacă membrana ar fi crescut însuşi pe corpul omului (oujişuit;) senzația ar fi fost şi mai puternică.
169. . . . procesele (mişcările, în text) = simțirile ca mai jos l, 16, B totuşi o deosebire la văz şi percepțiile vizuale care nu se limitează la o singură şi continuă percepere, cum e la
pipăit.
170. Pipăitul nu poate folosi ca intermediar aerul sau apa, căci acestea n-ar putea să se dezvolte prin creştere în corpul unui animal. Deci nu e uşor să ne pronunțăm dacă pipăitul e unitar, sau nu, din cauza variantelor foarte

numeroase ale senzațiilor tactile, * "Un corp, ca şi un intermediar din el, nu poate fi constituit din apă sau aer, cum va arăta şi în 435&11 şi urm. ... „cele pe care le reclamă" (ţJoiiXe-rai,) după care textul pare corupt în 1.14. Torstrik presupune că lipsesc două vorbe: siva t. xal şi atunci fraza ar continua astfel cum am tradus-o. Dar Theiler crede că nu e necesară repetarea lui el vai de mai sus; mai există unul şi mai jos imediat; cel puţin unul este introdus în text. El traduce: „Aşa că pentru corp rătnîne să fie amestecat din pămînt şi din cele două elemente (aer şi apă) cum vrea să fie carnea şi organul corespunzător". Trebuie să fie amestecat intermediarul crescut în corp spre deosebire de un intermediar străin de el, 422a9. Am păstrat propunerea lui Torstrik pentru claritatea ei în context, însă am menţinut cuvîntul „corpul" (1.15) deşi are sensul de carne, ca substrat.

172. „o pluralitate" de reacţii senzoriale de care e vorba şi mai sus 422"78, şi 423*10. Aşadar, (ca şi 423^26) Ar. face o paralelă între aerul ca intermediar pentru trei simţuri: văz, auz, miros şi carnea ca intermediar pentru pipăit.

173. „. . .a limbii" Ar. se referă la vîrful limbii ca în Despre părţile animalelor, III, 661A6 ; EE, III, 1231*13. în adevăr, limba percepe nu numai gustul, dar şi alte feluri de senzaţii tactile ca asprul, caldul, recele etc.

174. ,,nu există înlocuirea" gustului prin pipăit, dar eventual pipăitxiî poate înlocui anumite senzaţii.

175. „nici îmbibare cu lichid", căci acestea sînt calităţi ale unor corpuri, Cuvîntul 8isp6v e fluidul, stare în care poate ajunge un corp cînd e topit sau cînd e îmbibat cu un lichid sau chiar udat la suprafaţă ca în: Despre generare si distrugere, II, 2, 330*16.

166

176 în Par- 423a2. De aici pînă la sfîrşitul cărţii II, textul ed. prime e identic cu al ed. II, deci nemodificat de autor.

177 ,nici în primul caz" adică la auz, văz, sau miros ; ,,nici în al doilea" adică în cazul pipăirii şi gustării.

178. ,,organul . . . pipăitului se află în interior", adică în corp. Ar. crede ca se află în interiorul corpului şi că este inima ca şi 422b 23.34 v. Despre părţile anim. II, 656b36. O deosebire prezintă Despre simţire 438"9 şi urm. unde citim că percepţia se formează „înăuntru", în Despre tinereţe si bătrîneţe 469a12, mi numai pipăitul şi gustul, ci şi celelalte percepţii sînt aduse prin „simţul comun" tot la inimă.

179. Cu aceasta Ar. răspunde şi la întrebarea din 422b 32 şi din 435a22 şi urm.

180. „despre elemente" Ar. tratează în Despre generare si distrugere,
II, 2 şi 3.

181. Inima este concepută ca organ central al corpului. Ea e primul organ în embrion, e totdeauna în mişcare şi posedă tendoane, vine şi alte legături cu tot corpul. Dorinţa, însă, îşi are sediul în ficat; despre dorinţă şi rolul ei de coordonare şi mişcare tratează cartea
III, cap. 1-7.

182. Concluzie foarte importantă. Obiectul pipăibil este factorul care dă naştere senzaţiei; organul pipăitului există numai potenţial înainte de a lua contact cu obiectul, v. 422a7, b2, 417a17.

183. Aerul nu modifică nimic în obiectele pipăibile. El însuşi nu este pipăibil decît incidental şi cu foarte mică variaţie faţă de starea liniştită a lucrurilor. Excesele sale sînt de multe feluri şi survin în mod neprevăzut.

184. Prin organ se înţelege receptaculul senzaţiilor cu proprietatea lui anumită ; deci e privit nu numai ca instrument, dar şi ca funcţie perceptivă. De aceea el percepe numai forma şi calitatea, nu şi esenţa obiectului. Am primit lecţiunea elScov după Rodier, şi cele mai multe mss.

185. In paranteză este un adaos ulterior care se recunoaşte şi după repetiţia: primeşte pecetea inelului..., „primeşte întipărirea de la axir sau de la aramă". Apoi intervine ca subiect „simţirea" din partea fiecărui obiect sensibil, fie culoare, fie gust sau sunet. Acest proces a fost precizat de către elevul lui Origen, Grigorie Taumatologul, după Aristotel, astfel: „Toate existenţele sau se percep prin simţire, sau se concep prin gîndire. Obiectul care

167

cade sub simţire are ca suficientă dovadă simţirea. Căci o dată 03 atenţia, ea ne imprimă şi imaginea reprezentativă a obiectului. Obiectul conceput prin gîndire, nu se cunoaşte din el însuşi, ci din actele (efectele) lui. Aşa de exemplu sufletul, fiind necunoscut prin el însuşi, va fi cunoscut bine din săvîrsirile sale. v (77), P G 10, 1137, (Despre suflet, A), în afară de direcţia neoplatonică întemeiată pe „idei" şi care s-a îndrumat după Augustin, trebuie să ţinem seama că prin scolastica începătoare şi cea dezvoltată pînâ aproape de epoca noastră, neotomismul a ajuns să formuleze astfel acest proces : „există un mod de a exista în sine însuşi, şi un mod de a exista într-un suflet. Atunci începem să pătrundem în problema cunoaşterii. Sufletul nu coincide materialmente cu toate lucrurile, însă după Toma de Aquino se ajunge la o adec-vaţie a intelectului cu obiectul, v. Sum. theol. I, 16, 2 şi J. Mari-tain (72), p. 17, 24. Mai există după scolastică, interpretarea aceasta : Arist. şi cei vechi învăţau că noi ajungem prin „inducţii" la primele principii; intelectul vede nemijlocit, prin înseşi puterile sale, un adevăr evident, ca de exemplu principiul identităţii ca în Ar. Anal. sec. I, 18, II c şi Toma de Aquino Sum. theol. I, 84, 6 v (72) J. Maritain pag. 70 şi nota 3. Acelaşi autor adaugă un element nou : iubirea care să contribuie pentru a specifica operaţia sa. „Nu e cu adevărat intelect decît dacă lucrează nu numai într-un mod intelectual" (ibidem p. 93).

186. „Organul prim de simțire" adică direct iritat, este după Ar. inima. Despre unicitate: Despre simțire 449&16 şi Fizica VIII 26 3b 13. Mişcarea inimii în Fizica, III, 2020 20, EN, V, 1130*12 ca sediu al dreptății şi virtuții; Met. XII (A), 7075b5.
187. Trend, (12) 339 constată obscuritatea expresiei prea scurte şi a nerevenirii ei ulterior. Organ şi potentă sînt identice „ca număr", aşa cum forma şi materia unui corp formează o unitate. Identitatea ca număr o înțelege Grigori Taumaturgul în „Despre suflet", astfel: ,,S-a arătat că sufletul e o substanță (ouaia). Substanță este ceea ce este acelaşi şi ca „număr", deşi pe lîngă aceasta este receptacul de contrari etăți. Dreptatea şi nedreptatea, bărbăția şi laşitatea, temperanța şi neînfrînarea. Căci particularitatea substanței este să primească pe rînd contrarii, deci şi sufletul este substanță" v. Despre suflet (77) P.G. 10, 1137 B.G. Neotomismul amplifică astfel: Sufletul omenesc este fără îndoială ultima dintre substanțele intelectuale, căci are nevoie să fie unit cu un corp pentru a cunoaşte lucrurile; şi intelectul nostru — după cuvintele lui Arist. reluat de intelectualismul scolasticilor, este fața

de adevărurile cele mai luminoase .. . ceea ce este ochiul bufniței față de lumina soarelui; e departe de a avea o vedere numai exterioară asupra lucrurilor; în imaterialitatea intactă a naturii sale el devine tot ceea ce el cunoaşte: anima fit quodammodo omnia. v. J. Măritam (73) p. 84 — 85.
188. „distrug organele senzitive" numai excesele, căci cum spune Trend. (11) 340: „dacă simțul este structurat pe baza unei rațiuni de a fi, care se rapoartă la lucrurile din afară, orice lucru care loveşte cu o mişcare prea vehementă, îi suprimă armonia funcțională". Va reveni asupra chestiunii în 426a30 ; 435b7 şi urm. în paranteză : (ceea ce era simțirea însăşi) căci acum se consideră desființată.
189. Plantele posedă sufletul vegetativ, lipsit de senzații, deoarece ele primesc direct în substanța lor — fără intermediar care să transforme în senzație impresiile externe — orice „suferire" din afară.
Î90. „decît numai întrucît fiecare percepe mirosul", adică depinde de existența organului de simțire şi de funcționarea lui normală.
191. aerul şi trăznetul spintecă arborele, iar nu zgomotul trăznetului, cum credeau mulți.
192. ,,... exercită o acțiune" asupra neînsuflețitelor, însă prin modificarea pricinuită de substanțe chimice asupra vegetalelor şi mineralelor. Nu exercită nici o acțiune : culoarea, sunetul, mirosul.
Î93. Despre acestea discută în Met. VIII (H) mai ales cap. 1—5.
194. Aerul primind în el un miros nu suferă nimic; el n-are senzație, ci lucrează ca element constitutiv al organelor senzitive. Aerul este neconsistent, nelimitat şi nestabil. (Despre simțire, 439b3). în ed. I, cartea II se termină astfel: ,,Nu orice corp e pasibil de miros (::a07]Tix6v) ca şi de sunet? Şi cele ce suferă sînt neconsistente şi nu durează. De exemplu : aerul miroase ca şi cum a suferit o afecție. Căci ce este exalarea unui miros decîfc tot o „suferire" ? Sau a produce miros e o formă de simțire ? Aerul suferind aceasta, grabnic devine perceptibil".

CARTEA a lîl-a

l- Discuția despre al 6-lea simț continuă în cap. 1 — 7. Mai firesc ar fi trebuit continuată în cartea a Il-a pînă la sfîrşitul cap 2. din cartea a IlI-a,

2. Exemplul pipăitului se poate extinde şi la celelalte patru simțuri cu concluzia: fiecare simțire are organul său, deci nu sînt mai multe decît cinci simțuri.
3. Ar, argumentează cu cele de mai sus că noi avem în cele cinci simțuri şi în organele respective, un complet aparat de percepere a tuturor obiectelor perceptibile şi că, deci, nu mai e nevoie de un al şaselea simț.
4. Pipăitul e rezultatul unui amestec în care elementul principal este pămîntul (425a6). Celelalte simțuri sînt cu aer sau apă şi cu amîndouă.
5. „nevătămate" fie din naştere, fie dintr-un accident oarecare; „nemutilate" fără lipsa unui organ de simț care ar avea ca rezultat lipsa sau reducerea proporțională a simțului respectiv. V. şi 432b22, Despre somn 455a8. Cîrtița era socotită printre animalele mutilate: Hist. anim, IV, 532*41 Met. V (A), 1022b26 Ar. se găseşte încă sub înrîurirea teoriei care împărțea elementele după simțuri. Chiar Platon (Timaios 6Ic şi urm.) e influențat de acele teorii, căci împarte elementele astfel: pămîntul-pipăitul, apa-gustul, aerul-auzul, focul-vederea. Numai mirosul, în lipsă de alt element, ramîne combinat, v. Timaios 66d şi 42c. La Sext. Emp. Adv. math. VII, 93. Poseidonios apare adeptul acestei teorii astfel: văzul e specificul efect al luminii (cpcoToeiS-q ţ), auzul al aerului (âepoe iSyj c,), Mirosul este aparte orînduit (după acelaşi autor VII, 119); el este vaporos (dbjiostSYj?) ca un efect combinat cu abur; gustul este umed (x-jXosiSYjț) sau umoral. Medicul Galenus (De placitis Hippocr. et. Plat, 625 M) combină vaporosul cu umoralul, iar platonicul Taurus (Philiponos, De aetern. mundi 520. 8) găseşte pentru gust un combinat specific între aer şi apă, cum Ar. găseşte pentru mirosire un amestec oarecum diferit în 425a5. Taurus introduce un al cincilea element: etericul (Doxogr. 397, 26) şî împarte astfel: ochiul-etericul, urechea-aerul, mirosul-focul, gustul-umoralul, pipăitul-pămîntul.
6. Ar. a arătat că toate corpurile de aici din lumea noastră conțin elementele necesare pentru simțurile perceptive

ale obiectelor, fiindcă în ele sînt toate combinațiile posibile şi necesare organelor. Totuşi nici un simț nu e alcătuit exclusiv din foc sau din pămînt, cum conchide şi Trend. 346 : „Văzul e generat de apă, auzul de aer, mirosul de amîndouă. Căldura e comună tuturor simțurilor. Pămîntul singur nu e în nici unul, dar intră ca element component.
8.
intr-un anumit mod, în structura pipăitului". Deci nu există un simț special pentru obiecte percepute prin el, ca simț comun, ci toate se percep prin cele cinci simțuri în colaborare şi fiecare simț imprimă o anumită mişcare simțurilor care e totodată o afecțiune. Torstrik propune: ... ou xocra aufxSsS^xoi; cu sensul: ,,pe care noi le putem percepe şi prin fiecare simț, însă nu în mod accidental". Dar atît Tricot cît şi Theiler nu adaugă o\> şi traduc: ,,nu poate exista un organ senzitiv aparte (ca al şaselea) pentru toate felurile de obiecte perceptibile, pe care noi le putem percepe accidental prin fiecare simț". E suficientă, deci, perceperea accidentală, ca să se excludă un al şaselea simț. Dacă, de pildă, vedem că un foc se mişcă la orizont, nu ne trebuie un simț special pentru mişcare, căci ea e strîns legată de perceperea focului, singura necesară, în loc de ou x Theiler propune a v (potențialul) : „pe care le- am putea percepe accidental", foarte potrivit în context, ... le percepem prin mişcare (xtvf,csi în loc de xoivr, = deodată cu . . .) după propunerea Tricot şi Theiler, căci aşa a citit şi Teofrast (la Priscianus Lydus Metaphr. 21, 79). Orice e viu e permanent în mişcare, deci are un „pathos", o schimbare, o suferire.
9. Nu numai prin întreruperea continuității percepem numărul, ci şi prin specificul impresiunilor obiectelor percepute. Nici o percepție nu e absolut izolată. Fiecare are un specific accesoriu perceput deodată. Cum percepem o culoare, percepem şi două sau trei, cîte poate cuprinde, dar perceperea e unică aparținînd unui singur simț. Dacă ar exista al şaselea simț el ar putea conlucra cu unul din cele cinci în aşa fel că s-ar putea percepe deodată dulcele cu albul, însă pentru dulce trebuie să intre în funcțiune gustul sau reprezentarea lui şi numai prin asociere se formează perceperea unui anumit obiect dulce.
10. Cuprinsul parantezei (1.24 — 27) aparține primei ediții (Ms. E). Colaborarea între două simțuri ca simțuri specifice nu e admisibilă, ca şi putința ca un singur simț să funcționeze pentru două. Avem deci o senzație asociată cu altele într-o percepere comună, la care contribuie fiecare separat, dar asocierea este un proces psihic, individual, care duce la perceperea comună. Deci nu e nevoie să existe un simț special pentru senzațiile care ni se înfățişează asociate.
. . . „că vedem pe fiul lui Cleon" e xm adaos străin căci nu e necesar. Părerea aceasta e adoptată aproape de toți comentatorii de la
11

Torstrik la Theiler. Acesta admite că şi par. 425a28 —425b4 e un adaos al lui Ar. la care s-au introdus cuvintele de mai sus.
12. Ar. nu adaugă lămurirea termenului cu care denumeşte inima „organ de simțire comun" în Despre tinerețe si bătrînețe, 469a, 12, 467b28. Despre somn 455*15 şi urm. E probabil că el concepe inima ca un factor de coordonare şi unificare a percepțiilor, iar nu ca organ al unui al şaselea simț.
13. Pentru cele sase perceperi comune (mai sus 425a15 şi urm.) în legătură cu cele cinci simțuri este foarte uşoară posibilitatea erorii în percepere, fie în cursul desfăşurării ei, fie în opera psihică de asociere a impresiunilor percepute.
14. Aici începe un subiect nou, felurit interpretat. Hicks (14) susține , că e vorba de cele cinci simțuri şi că deci Ar. ar deschide discuție
asupra necesității celor cinci în loc de unul singur, însă toți comentatorii au subînțeles că e vorba de cele şase forme de perceperi comune, accesorii: mişcarea, starea pe loc, forma, mărimea, numărul, unitatea (425a15), cum observă şi Simplicius (186, 26 si urm.), după neoplatonicul Plutarh.
15. Din cauza lipsei unuia sau a 2 cuvinte din text, nu se poate traduce singur termenul Siâ TO âxo>.ou6sîv dcXXyjXoiț. Arn tradus: „că se implică unele pe altele", introducînd şi noțiunea de timp din cauza adv. a^oc (deodată) pe care Torstrik 1-ar vrea â.si (totdeauna). Mai concret şi în acelaşi timp mai clar; „din cauză că coincid unele cu altele", dar ar fi prea mult să se acopere pînă la identitate perceperile specifice cu accesoriile lor. După Tricot sensibilele comune pornesc din sensibilele proprii, din care deriva prin simplă analiză şi pe care le însoțesc întotdeauna, citind pe Philoponos 461, 26 însă acesta foloseşte cuvîntul STIOVTCU. De aceea Theiler propune să înțelegem prin obiecte comune tocmai pe cele care se succed (compară şi 428b22 S7t6;j.sva au sens precis). Tot atunci apare şi doctrina stoică după care simțul comun, denumit „pipăitul intern", (SVTO<; &$•/]), domină percepția de sine (cap. 2).
16. Dacă simțul văzului simte că vede, înseamnă că subiectul exercită conştiința de sine prin simțul văzului. Deci acelaşi simț va fi şi subiect şi obiect adică, în cazul vederii, ciiloarea; dacă ar exista un alt simț, ar însemna că pentru un obiect ar fi două simțuri, dintre care al doilea ar percepe pe primul împreună cu culoarea percepută de acela direct, ceea ce e absurd, căci nu e necesar. Pentru „obiect" Ar. foloseşte termenul Oîioxsîfievov care înseamnă

„substrat" al culorii. Dacă acum s-ar merge de la această percepere la perceperea ei însăşi şi s-ar ajunge la un regres la infinit^, ceea ce e absurd. Problema perceperii de sine fusese pusă de Platou la Charmides 168c şi 417'A3. Ar. o readuce în discuţie în EN, IX, J170&29. în Despre somn, 455a15 ; el admite un organ principal de simţ: xiipiov aîaOyjTrip iov care distinge dulcele de alb şi se percepe pe sine, iar în Despre tinereţe si bătrîneţe, 469a 11, această potentă aparţine inimii, în Met. XII (A), 1074^35 şi urm. Ar„ discută în treacăt şi despre perceperea de sine.
17. în b 17 ,,să i se pună în seamă" adică OSTSOV sau Sorsov cum propune Torstrik, primit de Tricot şi Tlieiler. După textul transmis (IlotY]Tsov) am traduce: „deci trebuia săvîrşită această percepere o dată cu prima", adică ar fi simultană şi nedistinctă de prima„ ceea ce e absurd.
18. Ar. ajunge la absurditatea ideii unui simţ special al conştiinţei de sine pe calea perceperii prin vedere. l<a a doua percepere* cel ce vede ar trebui să fie însuşi colorat, ceea ce e absurd.
19. Există identitate între realitatea obiectului perceput şi percepţie. Relaţia dintre contrarii, care are loc la începutul procesului de cunoaştere, devine pînă la urmă o relaţie de la asemănător la asemănător. Astfel Ar. pune de acord pe Empedocles şi Denio-crit cu Alcmeoii, Heraclit şi Anaxagoras, v. şi 416b 6 — 31 şi 424a2 şi urm. v. P. Siwek, op. cit. (93) p. 107 — 108. Filosofia tomistă îşi denumeşte sistemul ca „realism" şi vrea astfel să se distanţeze conştient atît de materialism cît şi de idealism. Tomismul recunoaşte independenţa realităţii („existenţa obiectelor") de conştiinţa umană şi pe aceasta se reazămа denumirea derutantă de „realism", însă întrebarea hotărîtoare este că el nu priveşte realitatea ca independentă de conştiinţă, de spirit în genere. Conceptul despre existenţă aduce astfel de la început în filosofic un element al agnosticismului, în timp ce în marxism cunoaşterea umană se explică printr-un proces de reoglindire, noţiunea tomistă despre fiinţă desparte absolut unul de altul: fiinţa de cunoaştere, iar filosofii neotomişti nu pot oferi decît o descriere a fenomenelor. Astfel se face trecerea la fenomenologie, socotind fenomenul ca punctul de plecare şi premiza oricărei filosofări. Trecerea la fenomenologie este un indicixi general al neotomismumi. Husserl este cel care a iniţiat teoria aceasta: în privinţa cunoaşterii se distinge prin separarea dintre fenomen şi fiinţă. Toate realităţile au, astfel, pe lîngă existenţa lor real-obiectivă, încă o a doua, o existenţă

aparentă, independentă de aceasta", v. Reinhold Miller (78) 1960 pag. 50. După Ar. organul are, în procesul de cunoaştere, o tendinţă de apropiere prin asemănare fără să se modifice obiectul decît prin experienţă, prin crearea de situaţii adaptabile percepţiei umane, dar realul rămîne real, deşi în alte relaţii.
20. Mişcarea ca efect e termenul echivalent cu : senzaţia (ca şi 423a10), desfăşurarea ei în timp şi apoi impresia ca rezultat al senzaţiei, Suit trei fenomene succesive. Primul e în iniţiativa obiectului (Fizica, III, 3, 202^13), iar celelalte două în fiinţa însufleţită care suferă sau primeşte impresia.
21. în locul parantezei apare textul astfel în ed. I: ,,căci după cum săvîrşirea şi suferirea rezidă în cel ce suferă, iar nu în cel ce săvîr-şeşte, tot aşa şi realizarea sensibilului ca şi a celui care simte se realizează în cel ce simte". Adică şi imul şi altul sînt deocamdată potentă şi apoi act. A se vedea şi 425b28, apoi 426a23.
22. Este deci necesar un nume pentru potentă şi altul pentru actualizarea ei. Rezonanţa e actualizarea sunetului, auzirea este actualizarea auzului. Acelaşi lucru se petrece şi cu termenul de „culoare" şi de „gustare". Pentru culoare s-ar fi zis -/_pM\i.â.tiai<;, pentru
ustare -uiwai?, atestat mai tîrziu.
23. Nu e necesar sa piară sau să subziste simultan actualizările cu potentele lor. O potentă poate pieri sau subzista fără să se fi actualizat, dar o actualizare nu e posibilă fără potenţa respectivă. Ar. respinge relativismul senzaţiilor susţinut de unii fiziologi sceptici. Lumea exterioară există obiectiv, în acest sens, Met. III (B) 5 si 7070b30 —1011*2, unde Ar. critică pe Protagoras. Identitatea sensibilului cu simţul în actul senzaţiei nu este tot aşa de perfectă, aşa de deplină cum este identitatea dintre intelect şi inteligibil, în adevăr, sensibilul este totdeauna un corp, adică esenţial compus din materie şi formă, dar materia intră totdeauna în compoziţie. Dacă simţul şi obiectul n-ar conţine o materie, fiinţa care ar sitnţi perfect, s-ar identifica cu obiectul simţit, am avea o senzaţie a unei senzaţii, cum avem o gîndire a unei gîndiri v. P. Siwek, op. cit. (93) pag. 107 şi notele. Ar. reia problema în Met. IX (0), 1047*4 şi urm. ca şi l V. (T). 1010b30 şi urm. Contra teoriei lui Teofrast despre culori se îndreaptă Epicurfrg-29 şi urm. (Usener) şi Lucreţiu, II, 810 şi xirm.
24. Theiler admite aici \in adaos ulterior, închis în paranteză, deoarece se introduce discuţia despre armonie ca un amestec ([At^tţ) de

sunete care se conduce după o proporţie între sunetele armonizate după un calcul numeric (Met. I (A), 9, 991^13).
25 Armonia e o temperare a extremelor. Neplăcute în sine, ele devin plăcute numai prin armonizare.
26. Simţirea prin armonizarea senzaţiilor produce plăcere şi deci creează atmosfera de îmbogăţire a percepţiilor. E mersul firesc al progresului; dovadă că prin excese se alterează nu numai perceperea, ci şi organul

însuşi. Pentru stricarea percepției prin excese mai sus 426a30 şi aici. La Platon, Timaios 64a.
27. Prin formarea unității armonizate de cunoaştere a obiectelor sensibile, se compară obiectele sensibile şi se adună la un loc cele din acelaşi gen, obținîndu-se baza discernămîntului (431a24). Scopul naturii este întregirea şi formarea noțiunilor în vederea discernămîntului. „Extinderea teleologici asupra întregii naturi anorganice şi organice în afară de om înseamnă alunecarea filosofici în antropomorfism. Numai cel ce pune aceasta lege e în afară de Univers: Dumnezeu. Teleologia ancorează în teologie. Acesta este sensul filosofici neotomiste. Această concepție antropomorfă nu e o dovadă pentru existența lui Dumnezeu, ci mai curînd o dovadă pentru neştiințificitatea sistemului filosofic neotomist şi a metodicii sale", v. Reinhold Miller (78) pag. 75.
28. ,,Ca organ" este material, dar simțul în sine. e o „formă", o structură de funcții armonizate într-un scop (vezi şi 424a24). în interpretarea bizantină simțul e „necorporal", deci formă. „Astfel arată Aristotel zicînd: „Nici un corp nu este perceptiv al contrariilor în acelaşi timp şi cu aceeaşi parte a sa. Căci cugetul nu poate în acelaşi moment să perceapă întregul şi ca alb şi ca negru. Nici nu se încălzeşte ceva în acelaşi timp în aceeaşi măsură şi totodată să fie rece. Dar perceperea <în sine> poate concepe perceperi în acelaşi timp de lucruri contrarii şi ştie că acesta este primul sau al doilea şi să discearnă negrul de alb, iar mai tîrziu să discearnă albul de negru", v. Mihail Psellos (77) : P.G. 122, 1044.
29. Aşa-zisul simț comun distinge speciile şi genurile obiectelor percepute pe baza diferențelor dintre ele : de exemplu, perceperea de culoare — care e un gen — distinge albul de negru.
30. Aşa-zisul simț comun, ca for al colaborării dintre cele cinci simțuri, stabileşte diferențele dintre ele prin obiectele specifice fiecăruia: albul îl diferă de dulce ; el regrupează după simțuri şi organizează perceperile, unificînd şi precizînd datele necesare discernămîntului. Unitatea în spațiu este accentuată în 427a5.

31. Carnea nu e organul ultim şi hotărîtor de percepere. Ar însemna să fie si organ de auz, de vedere, de miros ca şi al derivatelor acestora; cf. 431a19.
32. Xu e indiferent momentul, clipa. Există un singur principiu care lucrează şi face diferența între două obiecte sensibile şi operația aceasta trebuie făcută simultan asupra ambelcr obiecte sensibile, căci timpul poate modifica raporturile dintre ele şi față de altele, iar perceperea ar fi falsă.
Keotomiştii au remarcat importanța timpului: ,,Arist. şi Tema de Aqţiino ar fi de acord cu Bergson să reproşeze mecanicismului (aluzie la Descartes) că suprimă timpul şi mişcarea şi deci „natura întreagă" (Ar. Fizica, III, l, 200a, 14 — 15) şi să semnaleze că ştiința noastră modernă, chiar prin faptul ca priveşte sub un unghi cu totul matematic realitatea fizică, nesocoteşte timpul în realitatea sa", v. I. Maritain (73), p. LXXVII. „E necesară memoria spiritul; în acest sens Ar. spune că fără suflet n-ar putea exista timpul (Fizica, IV, 14, 223a26). Toina de Aquiiio explică pe larg: „Existența obiectelor numărate nu depinde de intelect, ci numai însăşi numărarea, care este un act al sufletului, este dependentă de intelectul sufletului" (Ibidem p. 195).
33. Să fie indivizibil ca potentă, acelaşi şi invariabil şi apoi să lucreze neîntrerupt în timp. Astfel se înțelege şi vuv (acum, deîndată). Problema e pusă de Platou în Parmenides 152a şi urm. Ar. o discută în Fizica l V, W şi urm., unde tratează mai întîi despre timp în genere şi apoi despre „moment" TQ vîiv clipa. Este foarte important să remarcăm că intelectul poate judeca despre un lucru absent, petrecut sau săvîrşit în trecut, pe cînd un simț nu poate lua contact cu obiectul său decît direct şi concret, aşa că el nvi poate opera ca intelectul, adică în timp. Deci simțul afirmă un fapt nedespărțit de momentul său tot nedespărțit: 426a 28 — 29.
34. „... după loc şi timp: y_povw cu Theiler, în text âptGfiŞ, ca număr, ca „materie cu substanță", dar aici e vorba de percepere în timp, nu de structura organelor.
35. „prin actualizare el e divizibil". Nu poate fi vorba de o divizi-bilitate fizică. Simțul comun poate fi privit ca divizibil în cele cinci simțuri; dar el le armonizează ca simț unitar şi comun într-un anumit timp, formînd percepții unitare şi armonice din elementele lor componente. Putința de a discerne două sensibile diferite printr-un singur simț se întemeiază pe rolul ce-1 are simțul comun ca un punct limită prin raport cu toate senzațiile. Senzațiile sînt

împrăştiate din acest punct în diferite părți periferice ale organismului, dar nu sînt izolate.
36. Ca potența poate fi oricare din contrarii, dar în act, nu poate fi decît una din două, căci entelehia separă (Met. VII (Z), 13, 1039* 7 şi IX (0), 70J/a 7'O şi urm. De asemenea, nu poate fi în act altceva decît ce era în potentă. „Simțul comun" lucrează numai în act, căci n-are esență proprie.
37. Comparația cu punctul, care e început pentru o linie şi sfîrşit pentru alta, apare şi în Despre simțire, 7, 449'ă5. Originea comparației trebuie căutată la matematicienii vremii, dar nu se ştie precis. Rodier op. cit. (13) II, 315. „Simțul comun" discerne deodată, ca un punct, între alb şi dulce că unul nu e identic cu celălalt. El e limită, fără dimensiune şi fără substanță.
38. La sfîrşitul cap. 2 Ar. încheie discuția despre percepere ; revine la chestiunea din 403b25 asupra potentei

sufleteşti de locomoție şi senzație. Gînditorii „vechi" socotiseră senzația şi discernămîntul ca alcătuind un singur act psihic (404a28).
39 Pentru vechii filozofi intelectul era una cu perceperea şi tratate laolaltă. Empedocles, frg. 106 şi 108 citate şi în Met. IV (Y), 1009b17. Homer, Od. XVIII, 136. Aici e reprodus din memorie, căci se atribuie şi lui Archilochos (frg. 68) de către Sext. Emp. Adv. math. VII, 128.
40. în cap. 2. din cartea I. Senzualiştii admiteau că provin de la trup, cum se vede şi aici: 404b31 şi 410a28.
41. Printre ei e Democrit, cf. 404a28 şi Met. IV (Y] 1009b14. După ei contactul — nu neasemănătorul — duce la eroare, căci nu se poate săvîrsi adaptarea organului perceptiv la obiectul său dacă e neasemănător. Contactul este o percepere directă şi fără greş a adevărului: Met. IX (0), W5/b25, XII (/[} 1072b21 şi la Teofrast Metaph. 9b15.
42. Nu se poate admite că aparențele sînt reale, căci s-ar nega însăşi posibilitatea erorii, ceea ce e fals şi contrazis de realitate. Aici apare limpede depărtarea neotomiştilor fenomenologi şi persona-lişti de principiile de bază ale lui Ar. „Negarea unității în pluralitate, a generalului în particular şi a ființei în fenomen, este în fond punctul de pornire teoretico-filosofic pentru definirea metafizică neotomistă a persoanei şi a personalității; v. Reinhold Miller, (78) pag. 52 — 53. După ei toate lucrurile există pentru om, ajutoare făcute şi orînduite pentru om. Sînt mijloace pentru scopurile

lui. Omul ar fi, după natura sa spirituală ființa cea mai esențială din Univers adică acea parte care este necesară pentru desăvîr-şirea întregului mai presus de orice şi în primul rînd, în scopul de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Contopirea filosofică de teocentrism şi antropomorfism îl smulge din toate legăturile reale sociale" (ibidem, pag. 79).
43. 15 părerea generală despre cauzele asemănătoare, obținute pe baza unui număr de experiențe, „nu o cunoaştere" exactă ca cea obținută pe baza unei demonstrații (v. B.B. (15) Met. I, (A) 981a şi nota respectivă). Supoziția (G7r<5X'»j4' i?) este efectul gîndirii, ca şi opinia (865a), cu deosebirea că supoziția are un caracter empiric şi general, pe cînd 86;a e opinia într-o anumită problemă. Deci supoziția rezultă din multe concluzii bazate pe experiență, cu privire la fapte şi obiecte asemănătoare. V. Met. I (A], 981A 5-7.
44. „gîndirea nu e identică cu supoziția" (v. şi 427b28; 433a10). Mai sus „că fără reprezentare nu există supoziție". Deci gândirea e superioară reprezentării, iar aceasta e necesară supoziției. Reprezentarea stă în puterea noastră, pe când gîndirea se impune, căci trebuie să ajungem sau la adevăr sau să cădem în eroare. O imagine sau o reprezentare nu e în sine nici adevărată nici falsă; e ca un fenomen natural. Cugetarea, dacă nu depinde de obiecte externe, se poate desfăşura şi fără obiecte externe.
45. Ca şi în: Despre mişcările animalelor 701^19 „ne îngrozim şi ne temem numai la ghidul că..."; emoția intimă (sympatheia) e înțeleasă mai mult fiziologic ca în Despre somn, 455&34> Despre părțile anim. II, 653b61 Anal. Pr. 11, 70bt 16 (Cu explicație la fiziognomie). în 432 '29 şi urm. se face distincție între intelect şi afect. La Galenus (De plac. Hippocr. et Plat. 454 M) Posei-donios prezintă reprezentarea ca factor al temerii.
46. Ar. tratează în treacăt chestiunea în EN, VI, 1139^ 15, „căci prin supoziție şi prin opinie e posibil să ne înşelăm". Deci există supoziția în ştiință, în opinie şi în chibzuință, pe baze experimentale, dar trebuie verificate, căci ne pot înşela, în EE nu s-a păstrat această parte, în prima parte a cap. 3 unde se deosebeşte percepția de gîndire şi apoi gîndirea de reprezentare şi supoziție, acum se identifică reprezentarea cu potența ei, cum în cele anterioare se confundă senzația cu potența perceperii, în cap. 4 vine rîndul să se analizeze şi „supoziția" 429a23.

47. Senzația poate da loc erorii, reflectînd reprezentări cu contururi estompate sau confuze, v. şi Meteor, III, 4, 373b2—ÎO. De aceea Ar. se exprimă: „ Perceperea obiectelor proprii anumitor simțuri este adevărată sau cel puțin prezintă cît mai puțină eroare posibilă" : III, 3, 428^18 şi urm.
48. Aceste patru prezintă o scară ascendentă. Primele trei alcătuiesc treptele formării conceptului care apoi prin abstractizare se identifică cu intelectul. După Meletius v. (77), P.G. 64, 1104-1107 „Intelectul este o natură inteiițional-gînditoare (epinoetică) şi îndrumătoare a tuturor ființelor, a artelor şi a ştiințelor. Numele îi vine de la „a fi în mişcare" pentru că el înaintează şi se mişcă totdeauna. „Discernerea (diânoia) este mişcarea proprie a intelectului care lucrează prin el şi discerne lucrurile ; comparînd judecățile discernămîntului se nasc îndepărtările de rele ca şi avîntu-rile spre ceva, concepțiile despre existență, virtuțile şi ştiințele". Mişcările sufletului sînt: simțirea, gîndirea, lucrarea. „Sufletul se mişcă ciclic, în spirală şi în linie dreaptă" (ibidem, 1289). Cum vedem, în definiții urmează pe Ar., dar se inspiră de la Platon când consideră activitățile sufleteşti ca mişcări superioare, adică ciclice, în sec. XI, Mihail Psellos distinge, însă, după interpretarea lui Ammonius, trei funcții ale intelectului: l. intelectul cunoscînd lucrurile ca potentă (copiii). 2. intelectul cunoscînd lucrurile ca însuşire, cum este cel stăpîii deplin pe cunoştințe şi ştiințe. 3. Intelectul care le ştie, dar totodată e în act le săvîr-şeşte. Psellos arată apoi cum Ar. critică pe Platon după care sufletul este loc al formelor şi că socoteşte

învățătura ca o amintire, v. (77) P.G. 122, 1061-1072.
Neotomismul revine la principiul că „filosofia lui Ar. şi a sf. Toma nu e decît filosofia ființei, a vieții, a mişcării, a devenirii, aşa că doctrina potentei şi a actului s-a născut din desprinderea intelectuală a mişcării", v. J. Maritain (73) p. 130.
49. Aici observăm deosebirea între o y i ț care înseamnă văzul ca potentă, şi opaci c, vedere sau privire ca activitatea potentei (energeia) v. şi mai sus: 4263-12. Despre potentă şi realizare mai clar în 426a13. în vise nu ființează potența vederii şi nici nu se face actualizarea ei.
50. Senzația ca potentă e la orice viețuitoare (417b17 şi 434*5 şi urm.) dar nu la toate produce reprezentare. Perceperea nu se identifică cu reprezentarea, cum se observă la unele animale. Furnica
179
şi albina au un mod rudimentar de reprezentare, dar viermele n-are decît pipăitul nutritiv.
51. în paranteză am tradus după Torstrik; întregirile lui Theiler nu aduc o nouă interpretare.
52. ,,ce spuneam mai sus" adică în a 17. în text se poate menține mase. căci se înțelege în genere, pe cînd femininul nu se acordă cu „ştiința şi intelectul", care e masculin. Theiler citează şi alte cazuri ca Sext. Emp. Adv. Math. II, 10 („adevărul" ca fem. în original) apoi Anal. Sec. II, W0b8 şi urm. EN, VI, 1142b16.
53. Explicația din paranteză se poate atribui lui Ar., dar după ea urmează o frază, închisă cu paranteză în unghi drept, care nu e de la Ar. sau el a pierdut din vedere s-o înlăture. E însă folositoare prin precizia ei. Reprezentarea la animale în 433a12. Ud. I prezintă: „Dar oricărei opinii îi urmează credință, iar credinței starea de convingere, convingerii rațiunea. Opinia (doxa) precede credința, căci îi aduce roadele experienței faptelor şi realităților. Credința e o atitudine, căreia trebuie să-i urmeze cunoaşterea. Acest lucru 1-au stabilit gnosticii sec. II ai erei creştine, Clement, Origen şi alții. „Credința stă față de gnoză (cunoştință) cum stă supoziția (prolepsis) față de ştiință (episteme). în gnoză nu se urmăreşte nicidecum volatilizarea raționalistă a conținutului credinței, ci o înțelegere mai adîncă, mai desăvîrşită cu progresul etic ; ea se aseamănă cu fides quaerens intellectum al tomiştilor, după care rațiunea trebuie sa înțeleagă conținutul credinței", v. Martin Grabmann, (57), 1957, pag. 79. Cunoaşterea răsăriteană rămasă în tradiția credinței este cea intuitivă şi augustiniană, este cunoaşterea prin iubire sau prin connaturalitate. Aici prin colaborare teandrică, se ating din ce în ce mai mult treptele spre desăvîrşire — spre deosebire de nattiralismul aristotelico-tomist care n-o ignorează, dar o aruncă în lumea cealaltă, v. Em. Vasilescu (100) pag. 300. înainte de tomisrn a dominat Augtistin după care ştiința precede credința, în sensul că trebuie cunoscut conținutul revelației înainte de a-1 primi prin credință. Actul de credință are loc abia după ridicarea rațiunii omeneşti la înălțimea înțelegerii supranaturalului, însuşi faptul de a crede nu e decît a cugeta prin asentiment. „N-am putea crede dacă n-am poseda suflete dotate cu rațiune", în scolastica veche, Toma stabilise că cunoştința umană pornind de la simțuri urmăreşte să definească lucrurile prin colaborarea între perceperea lucrurilor materiale prin simțiri şi apoi prin intelect, căruia îi revine sarcina abstractizării.
180
Mai tîrziu cu peste 50 de ani, Duns Scotus formula ideea că: ,,nimic din ceea ce e demonstrabil prin rațiune nu e revelat şi nimic din ce este revelat de Dumnezeu nu e demonstrabil". După Toma materia acordă formei individualitatea, pe cînd după Duns Scotus principiul individuației e conținut în interiorul formei însăşi, e, deci, limitat de aceasta, v. E. Gilson, (55) p. 231 — 239.
54. „n-ar putea consta dintr-o împletire între opinie şi senzație" (1,25 — 26), cum interpretează Sirnplicius 211,33 combătînd pe Platon (Soph. 264b, Phileb. 39b, T im. 52a), căci ar fi absurd să se acorde reprezentare tuturor vietăților, chiar şi celor cu totul inferioare, pentru că au simțire. Apoi se ştie că perceperea poate constata ceva cu totul deosebit decît concluzia opiniei (428b2 şi urm.). Reprezentarea e un fenomen psihologic cu totul original şi deosebit de celelalte, deşi ia elemente din ele. înaintea frazei traduse în continuare este o lacună, semnalată de Torstrik (1.26).
55. „A-şi forma o reprezentare" (<pavT<x£sa6ai în loc de tpaiveafiat. se impune) căci 9aive-:ai se zice tocmai despre percepția premergătoare. Distincția este la Ar. şi în : Despre vise, 460^ 18, cu acelaşi exemplu despre mărimea pamîntului. Aici mai avem la 458*>, 28. Soarele e mai mare ca pămîntul şi în Meteor, l, 345^1.
56. „reprezentarea (fantazia la B.A.P. (31) p. 194) se pare că este o mişcare" şi în Fizica VIII, 254^21 • e concepută ca percepere slabă (neprecisă) în Rhet. I. 1370&28. Numai în imaginație (reprezentare) poate avea loc eroarea. Chiar şi în acest caz ea nu rezultă, dintr-o dizarmonie pozitivă între propriul său obiect şi percepții, ci dintr-o sinteză efectuată de reprezentare în jurul imaginilor sau chiar în jurul perceperii, sensibilelor comune (mişcare, repaus, număr, figură, mărime) sau în jurul sensibilelor prin accident: v. III, 3. 428^19 şi urm. III, 6, 430b 29.
57. „conține falsul în foarte mică măsură" dacă porneşte de la perceperea unor obiecte ce-i sînt proprii, restrînge afirmația din 427"12, tot acolo b 21 şi b 25 e prevăzută eroarea (ca şi 430b 29 şi Despre simțire, 442^8). Totodată stabileşte deosebirea între percepțiile naturale directe si cele accesorii sati asociate. Met. III. (B), 5, 7070b 2 — 26. Sînt analizate trei ipoteze pînă la paranteza dislo-cabilă, cum se arată la nota 58.

58. Cuvintele din paranteză sînt mutate de aici mai sus după ,,şi încă numai accidental" de către Bywater şi de Ross. Cele trei specii de senzaţii sînt: percepţia obiectelor sensibile proprii, percepţia accidentală sau asociată celei principale şi percepţia obiec-
telor sau momentelor comune (mişcare, stare, schimbare, număr, unitate).
59. în traducere am admis părerea lui Nestle (79) pag. 174: ŢÎJ ; «îffGrjciew c, TTJţdbto roiv TptwvaîcrO. cu dezvoltări pentru înţeles. Locul predicatului Sioiasi (se va deosebi) la urmă, ar fi lămurit mai bine fraza.
60. v. Despre vise //, 450*24 şi Despre memorie, I, 451A 15—76. în. text Trend, propune £xei „conţine", dar şi sat l spune aproape acelaşi lucru; în paranteză după Torstrik, deşi nu e nici un motiv să fie menţinută.
61. Etimologia e justă: «pavrocoia de la 9 & e, lumină, cum au spus şi alţii: Doxogy. 402, l Sext. Emp. Adv. math. VII, 163.
62. Trecînd de la reprezentare ca o noţiune medială între percepere şi gîndire, (428^28) Ar. ajunge la analiza Intelectului, adică a părţii sufletului care cunoaşte şi înţelege (mai jos 1.13, voslv). Theiler crede că e vorba de 0~oX7)'jnţ (supoziţie), însă rolul care apare în context e superior cu mult acesteia, deci nu poate fi vorba decît de Intelect ca for suprem, cu totul deosebit de cele discutate în capitolele anterioare, în care s-a analizat iraţionalul (Ti aXoyov). Cele două lucrări ale Intelectului cunoaşterea (TO Y^Yvc^a~ xeiv) şi chibzuinţă sau înţelepciunea practică (TO <ppovetv), se disting de recunoaştere (T o yvwpîCeiv) prin aceea că primele construiesc forme de gîndire, pe cînd acesta distinge deosebirile şi stabileşte analogiile, cînd există (409b 26.31; 427b5).
63. Comparaţia între percepere, care a făcut obiectul cercetărilor anterioare şi Intelect sau cugetarea în act, se impune de la început; dacă această parte este o mărime cu loc în spaţiu sau cu un loc anumit în corp (la Platon în cap) sau numai în cugetare, ca factor raţional (cf. 413b 15.25 şi mai cu seamă EN l, 1W2 a 28).
64. „neafectat" : arca Os ţ, în alt sens decît mai sus 408"29 şi îri adausuri 430a 18,24. Aici e vorba de rolul neutral, neinfluenţabil în acţiunea lui din partea unor factori străini de esenţa lui. O apariţie derutantă (nrapeijicpGuvov ca 429 a20) poate fi înlăturata de Intelect prin simplu discernămînt. Deci expresia e ca şi pentru percepere, dar conţinutul între acea „suferire" şi aceasta e diferit (cf. 424a 18, b 2; 425b 23 ca 434a29). Intelectul nu alterează nimic din substanţa altora şi nici nu poate fi alterat de acestea, întrucît el este o formă şi lucrează cu forme, fără materie.
65. IC un paralelism dar nu o identitate, văzută încă în 402M6. în 418a 3 : organul perceptiv este ca potentă, cum este şi obiectul

perceput în act. Intelectul este fără amestec cu realităţile şi formele inteligibile.
66. Bupă Anaxagoras în frg. 12. Intelectul după Ar. se domină pe sine şi pe celelalte şi este neamestecat cu ceva; orice amestec 1-ar împiedica să-şi exercite dominaţia. Mai puţin clar în Met. I (A] 989a 15, Fizica VIII, 265b24; la Platon, Crat. 413*.
67. ,,Ca fiind străin", întrucît e străin, un adaos la gîndirea lui Anax. Intelectul în natura lui este pur şi totodată o putere mereu gata să respingă o acţiune care i-ar turbura activitatea; deci puterea lui nu e numai o potentă, ci o realitate mereu de pază pentru a-şi apăra libertatea şi dominarea şi a „bara" pătninderea a tot ce e străin, de alt gen decît funcţia sa esenţială.
68. „gîndeşte şi concepe": Swcvoia este discursivă şi discernentă, (>7r6XTj^ t c conceperea, prezumarea, este rezultatul experimentat prin cazuri concrete ale celei dintîi, adică actul sau realizarea aceleia, dar adesea S tex vota cuprinde deodată cu acţiunea şi efectul, care în gradul ei iniţial este o 56£a, o opinie, ce apoi devine repede o prezumţie sau supoziţie.
Intelectul după scolastica toniistă este determinat de obiect cînd e pasiv adică suferă o impresiune şi prin aceasta se produce o fecundaţie a gîndirii care e specifică operaţiei intelectuale, actul imanent cel mai perfect şi cu desăvîrşire spontan. Judecata consistă să declare că două obiecte, distincte ca atare, nu sînt decît unul şi acelaşi lucru în existenţa extramentală, aşa că nu-şi pot exercita existenţa decît identificate între ele, deci adevărul intelectului nostru este propriu-zis o identificare în noi, conformă unei identităţi în lucru, o compoziţie noţională conformă unei identităţi reale. Orice propoziţie este o sinteză, o compoziţie, căci orice propoziţie are un subiect şi un predicat, sînt deci două obiecte distincte ca atare, în concept, unite prin vorba este şi prin care spiritul le declară ca identice în realitate, v. J. Maritain, (72) 54, 69.
69. Ar. critică pe Platon, deşi termenul „locul ideilor" e altfel exprimat. După Ar. numai intelectul poate fi receptacolul ideilor, iar nu sufletul în întregimea lui. Ideile sînt toate, în acest caz, numai potente, iar nu realităţi, cum concepe Platon, după cum ne informează Plutarh De Iside 374e. După el, Philoponos (524, 16), dar Parmenides 132b nu e de acord cu această părere, în Răsăritul dominat de Platon s-a menţinut această teorie. Astfel Aeneas Gazaeus (sec. V e.n.) critică pe Ar. că deşi sufletul este o formă

'îiemuritoare o introduce din afară în corp şi îi înlătură astfel -nemurirea, v. (77) P. G. 85, 884. Mai tîrziu în sec. XI

Mihail PsellOs iarăşi critică pe Ar. Formele ca realităţi se adună în suflet şi formează o comoară, o pleroma, ideiitificîndu-se cu sufletul şi devenind prin aceasta „forma formelor", v. (77), P.G. 122, 1057. După tomism şi neotomism „inteligenţa este considerată dintru început ca materia primă, ea este pură potenţă faţă de obiectele inteligibile. Sîntem imens potenţiali, într-uii cuvînt, şi depărtaţi de activitatea formelor pure. Spiritul are exigenţele sale în noi, ne biciuie cu dorinţi şi totodată ne cere să ducem o viaţă mai bună decît viaţa omenească; înseamnă să-1 nedreptăţim, după Ar. şi tomişti, dacă ţinem să-1 învăţăm numai lucruri omeneşti. Dar e o iluzie cruntă să-i impunem ca lege, cum face Kant, de a fi înlănţuit de raţiunea pură într-o stare de sublimitate", v. J. Măritam, (72), pag. 333-334.
70. Ar. revine asupra acestei idei după 422a 31 ; 424a 14.29, ca să distingă funcţia intelectului de cea a simţurilor care sînt unite cu corpul: Despre somn 45 fa 7 şi urm., ca şi mai sus* 403a 10 şi urm. Despre generarea animalelor II, 7J7a 9}.
71. Ar. precizează cele trei trepte ale entelehîei; prima e dată omului prin naştere (v. 417a 21 şi urm.), a doua corespunde cu omul care ştie, căci sufletul îi este pliu de formele de gîndire ale ştiinţei sale, dar nu le foloseşte decît cînd vrea, deci din proprie iniţiativă {S T auToO nu 81' auro v cum e greşit transmis chiar la Teofrast, după Priscianus Lydus în Metaphr. 31. 9). I/a 417a 27 se poate contribui cu Met. IX (6), 1048* 34 şi Fizica VIII, 255b 2. Din percepţiunile care formează o sinteză psihologică se nasc două aspecte diferite: un aspect obiectiv care îmbogăţeşte pe om cu o nouă cunoştinţă despre lumea din afară ; un aspect subiectiv, care reflectă gîndirea asupra sa însuşi. Această interpretare a conştiinţei de sine pune în armonie locurile în care Ar. pare că atribuie conştiinţa unor simţuri, ca de ex. vederea (425b, 12—17), cu acelea care le atribuie simţului comun. v. Despre somn, 455a 12. Această conştiinţă atribuită de Ar. vieţii senzitive este directă numai la om, căci numai el este capabil să aibă o conştiinţă reflexă. P. Siwek, op. cit. (93), p. 129.
"72. Cu aceste două exemple din matematică şi fizică Ar. învederează deosebirea dintre obiectul concret: (b. 14 „cîrnul" o stare concretă într-un obiect concret ca şi 43 lb 13, Met. VII (Z) 70337* 30 şi forma în sine, v. şi Met. VIII (H), 1043b 2, unde se face deo-
sebire între suflet şi noţiunea de suflet care se pot confunda^ dar „un om" şi noţiunea de om (ce e el ca esenţă) nu se pot confunda, cf. Met. VII (Z), 1037b 2 şi Fizica, III, 204a 23. Textul în 429b 12 cu $ odcpxa, conjectura lui Theiler.
73. Exemplul revine în Met. V (A), 7, 7025b 32, VII (Z), 5, T030b 8..
74. Trend. (Ar. De anima, lib. III, conim. Jena 1833 p. 488 — 498^ K. Michaelis: Zur Ar. Lehre vom Nus, Keustrelitz 1888) Kampe (Die Erkenntnistheorie des Ar., (1870), admit doi Noes: IntelecP pasiv facultatea senzitivă şi Intelect activ sau creator, care aparţine numai omului fiind egal cu imaginaţia creatoare. Ei admit că în cap. 4 nous este conceput ca o facultate sensibilă.
75. „Ca potenţă" atît percepţia cît şi gîndirea se prezintă ca douăj feţe ale aceluiaşi subiect sau ale aceluiaşi proces. Senzaţia corespunde liniei drepte, iar gîndirea celei frînte, întrucît e o reflectare a aceleia.
76. Linia dreaptă, după pitagorei, corespunde cu numărul 2, cum s-a arătat şi mai sus 404b21. în Met. VII (Z), W36&14 se vede că şi Xenocrates raţiona astfel, mai ales că linia corespunde cu „continuul" (cuveysţ).
77. Simţurile cuprind întreaga fiinţă fizică, pe cînd intelectul lucrează, cu două feluri de noţiuni : unele sînt forme în materie (cum e-„cîrnul"), altele formele sau noţiunile nemateriale, curn e cazul,, cu linia frîntă şi cea dreaptă.
78. Frg. 12D. Ar. foloseşte o altă expresie deeît în 1. a!8 şi sensulJ de „inafectabil" prezintă o variantă la a!5, deoarece aici ,,sufe-rirea" se raportă la esenţa lui, după cum înţelegea Aiiaxagoras^ însă nu poate fi influenţă şi suferire decît între agenţi de acelaşi gen, dar deosebiţi ca specie: Despre Generare şi distrugere, I, 7,, 323^29.
79. Alternativa este : dacă intelectul este acelaşi faţă de sine ca şit faţă de alte lucruri externe, înseamnă că şi acestea conţin intelect;. dacă însă un alt factor, extern şi combinat, deci amestecat, îl face inteligibil, contravine esenţei lui cum precizează: 429alSs şi urm. Ambele ipoteze se rezolvă de Ar. prin teoria potentei şi» trecerea la act; veiei nota 84.
80. Mai sus în 429a, 16. 24. 68 şi apoi 417h2 şi urm. Afecţiunea modifică datele şi duce 3a eroare. „Intelectul cu privire la ceva ca esenţă e totdeauna adevărat". Toma de Aquino, pentru a distinge înţelepciunea tomistă de cea mistică, a recurs la distincţia stabilită de?
1SS
Ar. între judecata pe cale de cunoaştere şi judecata pe cale de înclinare (I, l, 6) ; de ex. omul care are în el deprinderea (hexis) va lucra din înclinare consultînd dispoziţia sa interioară, iar cel care este instruit în ştiinţa morală, va putea, chiar dacă n-ar fi virtuos, să judece bine despre stări şi lucruri pe cale de cunoştinţă, considerînd deci raţiunile inteligibile" v. (72) p. 88. •81. ...„Intelectul este oarecum ca potenţa însăşi noţiunile inteligibile"... „JSl există ca potenţă întocmai ca o tablă nescrisă". Am adoptat ordinea stabilită de Theiler şi apoi coniectura lui Corn/ord Suvx^si S'ourwţ „există astfel ca potenţă", în loc de „trebuie să fie ca o tablă".
82. Ar. aplică la noţiunile abstracte, deci nemateriale, principiul lui Parmenid.es (51, 28 B 3): „este identitate între gîndire si esenţă; existenţa intelectului constă deci în gîndire. în continuare este vorba despre ştiinţa teoretică (în

sens de actualizare în gradul al treilea 417:128), şi deci de conţinutul practic al ştiinţei (9swp7)Tixâ> ţ} cum e în 431al, b!7 şi Met. XII (A), 1075a1 şi urm., (despre intelectul uman) ; 1072b20 (Despre intelectul divin) cu locul interpretat m întregime de Plotin VI, 6, 6.
83. „cauza pentru care cugetarea nu e permanentă", deci realizarea gîndirii nu e totdeauna şi continuă, în 417b24 intelectul, întrucît nu depinde, ca senzaţia, de un obiect extern, este sub puterea noastră. Numai divinitatea e veşnic fericită pentru că Intelectul său e veşnic activ: „ce sîntem noi cîteodată, Dumnezeu este totdeauna", Met. XII (A), 1072b25.
Greutatea pentru om este de a distinge în cugetul meu ceea ce ţine de înseşi lucrurile şi ceea ce depinde de puterea şi felul meu de cunoaştere; analiză subtilă începută de Platon şi întregită, în principal de Ar., reluată şi completată de scolastici. Un mod de a exista în sine însuşi şi un mod de a exista într-un suflet mă pun în faţa problemei cunoştinţei. Sufletul nu coincide materialmente cu toate obiectele. Dar într-un punct anumit nu mai e nici o deosebire între cunoaştere şi obiectul ei, între gîndire şi existenţă, aşa că cunoscătorul şi cunoscutul, fără ca fiinţa proprie a unuia să se confunde cu fiinţa proprie a celuilalt, sînt unul şi acelaşi sub raportul precis al actului cunoaşterii, cf. La J. Maritain (72) pag. 17, 24 după Ar. III, 2, 425b, 2, 6 şi 426a, 15. în vremea noastră problema raportului între obiectele gîndirii şi existenţa umană a fost pusă de Sartre prin existenţialism. Cunoştinţa este a unui anumit lucru. Ideea că fiinţa este ireductibila numai la cunoaştere este teza fundamentală a existenţialismului.
186
Fiinţa nu e nici creată nici creatoare; ea există. Ar însemna să revenim la idealism dacă am defini fiinţa în funcţie de cunoaşterea noastră. Sartre defineşte omul: „Fiinţa şi singura fiinţă în care existenţa precede esenţa. El ţîşneste în lume şi se defineşte după aceea" v. Roger Garaudy (52) pag. 70 — 77 interpretînd pe Sartre în „L'etre et le neant p. 28.
84. Obiectele care conţin materie sînt numai ca potentă obiecte de gîndire. Intelectul nu ia contact, prin esenţa sa, decît după ce obiectele au fost desprinse complet de materie. De altă parte, deoarece formele gîndirii sînt despărţite de materie şi există numai în intelect, el însuşi se identifică în totul cu ele şi devine sieşi inteligibil aşa cum se propune prin întrebarea de la 429b26. Deci gîndirii imateriale îi revine conducerea (432, a 2.5), iar nu obiectelor nemateriale ale gîndirii, adică ideilor, cum credea Platou, v. şi nota 71.
85. Cap. V a format subiect de discuţii foarte aprinse şi contradictorii încă din antichitate. Exprimarea prea scurtă faţă de importanţa problemelor discutate măreşte şi mai mult greutatea înţelegerii, După Theiler, dacă ar fi lipsit, ideile expuse aici s-ar fi putut mai clar desprinde din cele anterioare şi mai ales din cele următoare, căci cap. V desparte discuţia firească continuată, după cap. IV, în cap. VI. Ar. sau urmaşii lui au introdus ulterior acest capitol la un loc nepotrivit. Este vorba de intelectul fl/fGtaWortaOrjTixo c, vou ţ care presupune o altă funcţie decît intelectul activ sau creator : o Tto nrjTixoţ voGc, termen care apare ca neutru în 426"2 şi Met, VI (E), 1025h22. Vechii comentatori au ajuns la această concluzie constatînd două laturi ale intelectului. Discuţia a fost expusă pe larg de W. D. Ross în Introducerea la metafizica lui Aristotel l, CXI,III şi urm. Oxford 1924. în a 13 prin ,,suflet cugetător" se înţelege cel discursiv ca în 431a14.
86. ,,în natură", adică în întregul proces de devenire a lumii sublunare căreia aparţinem. Procesul urmează o cale naturală: ysvscrtc, sau o producţie artificială TTOÎTJO iţ (creaţie), dar în ambele cazuri există materia din care rezultă lucrurile şi cauza sau agentul eficient (TO uş'ou). Aceşti factori trebuie să existe şi în intelect. Intelectul activ sau agent este cauză eficientă deoarece după Ar. (Met. IX (G) 8, 1049b24) : ,,Un factor potenţial e trecut la starea de factor în act, tot de către un alt factor în act. „Intelectul activ este pentru inteligenţă ceea ce este lumina pentru obiectul vizibil, (,,Despre simţire, 447^11 }, căci îl face inteligibil. Intelectul
181
•pasiv <primitor de impresii> este o simplă potentă, nu poate gîndi prin sine, deci trebuie activizat prin obiectele sau noţiunile inteligibile care nu sînt în act, deoarece aparţin, ca materie, senzaţiilor şi reprezentărilor.
Materia constituie, ca potentă, toată lumea indivizilor unui gen. Natura lucrează deci după Ar. ca şi arta în vederea unui scop şi impune anumite forme materiei.
Tomismul şi neotomismul au răspuns după Ar. III, 4,229all,18, că se deduce nemurirea personală deoarece vouţ e separat şi vine din afară în embryonul uman, Intelectul pasiv denumit TraOrjrtxog şi folosit ca termen o singură dată (în sens diferit) şi propriu este caracterizat de Ar. în „Despre suflet" ca în stare să devină, prin cunoştinţă, toate lucrurile. Intelectul nu mai are asupra lucrurilor o vedere exclusiv exterioară, căci în imaterialitatea naturii sale, •el devine tot ceea ce cunoaşte (73) pag. 85. Unii tomişti şi dintre moderni Franz Brentauo, ajung să afirme că Arist. a crezut în creaţia sufletului personal sub forma intelectuală, dar că e o creaţie anumită, însă îndoiala răinîne. în orice caz nu e o emanaţie panteistică şi deterministă, căci Ar. nu s-a pronunţat explicit în acest sens.
„o stare" (hexis) adică o alcătuire pozitivă spre deosebire de „privaţiune". Rolul acestei „stări" este analog cu cel al luminii pentru perceperea culorilor, Acel rol îl joacă pentru noţiuni intelectul activ sau agent: el face să se concretizeze ca act noţiunile inteligibile existente numai ca potente.

Intelectul activ e distinct de corp, e neafectabil şi pur, cum s-a spus mai sus în cap. 4. Aici Ar. precizează că numai intelectul activ (sau creator) posedă aceste trei calităţi: „separat" şi 429a 11,24 : „neafectabil" ; 429a15,b23 „neamestecat" 429a18 pe care le admitea şi Anaxagoras pentru „suflet" în întregul său. Despre spiritul divin în Met. XII (A) 1071b 22 ; 1072*25 si 1073*.411. Divinul din om în EE, VIII, 1248a26, După Bonaveutura unirea materiei cu forma este principiul individuaţiei. Sufletul este deja o formă completă prin el însuşi, compus din materia sa şi forma sa independentă de corp, pe care îl va in-forma la rîndul său. Sufletul ocupă corpul constituit şi-i conferă ultima sa perfecţiune, dar el îşi păstrează perfecţia sa cînd se desparte. Toate fiinţele Universului se explică astfel prin dezvoltarea în forme de intelect, seminale, primitive, a căror primă origine este Dumnezeu. Bonaventura susţine că lumea n-a existat de totdeauna pe cînd filosofii arabi,
188
ca Averroes, susţin că interpretează just gîndirea lui Ar. susţinînd şi învăţînd că lumea este eternă, v. E. Gilson (55) p. 184. Prin intelectul agent noi ne apropiem de îngeri. Cea mai înaltă funcţie a sa este cunoştinţa primelor principii. Slăbiciunea sa este că nu poate să formeze concepte decît pornind de la speciile abstracte ale lucrurilor sensibile. Abstracţia e opera intelectului uman (ibidem pag. 188).
91. „dar luaţi în general" ; în genere, o realizare este anterioară potentei, cum e ştiinţa în act faţă de ştiinţa ca potentă. Intelectul activ e prin esenţa lui lucrare şi nu se poate spune despre el, ca despre Intelectul pasiv că nu gîndeşte continuu.
92. j(cop laOsiţ: în acesta accepţie intelectul este separat de corp (v. 429a24) şi tocmai cînd se află în poziţia sa de puritate, îşi regăseşte esenţa adevărată, devenind desăvîrşit şi veşnic. Este singurul loc în care Ar. proclamă nemurirea sufletului sub forma Intelectului pur, în unitate cu Intelectul absolut. Mai sînt locuri în care se face aluzie la aceasta: Protr. 48, 12, EN, X, 1177a15; Met. XII (A), 1070a, 24. La Diogenes de Apollonia frg. 7 şi 8.
93. Noi nu ne amintim de existenţa noastră anterioară pentru că intelectul unit cu fiinţa noastră este afectabil şi pieritor. Atributul (XTraOy]? din 429al5 are alt înţeles „neimpresionabil" şi deci nu e contrazicere. După Nemesius, sufletul are o parte raţională şi o parte neraţională care se numeşte şi pasivă sau suferitoare. La ele se adaugă ca principiu de mişcare dorinţa ca un factor impulsiv, v. (77) P.G. 40,672. între ideea de cauză şi cea de timp, Grigore de Nyssa se pronunţă, voind să argumenteze că lumea e creată în timp că„e imposibil, ca, existîiid cauza să nu existe şi timpul. „Cum zic elinii că universul a devenit dintr-o cauză şi nu în timp" ? Dacă e imposibil ca universul să existe fără timp (noţiunea de timp), cum e universul etern şi nenăscut, dacă nu există timpul etern, ci îşi are existenţa dintr-o perioadă de mai multe zile?" v. (77) P.G. 46,3, 1461, 16 şi 1464, 17. Dacă timpul este născut (are un început) cum pot fi nenăscute şi veşnice faptele săvîrşite în timp?" Dar Ar. răspunde prin teoria că mărimea ca şi timpul sînt indivizibile în act, dar divizibile ca potentă.
94. J. Tricot înţelege că fără intelectul activ, nimic nu cugetă, nu există cugetare fără intelectul activ (ca şi W. D. Ross). După Theiler Ar. presupune existenţa materiei ca suport al intelectului afectabil care, prelucrînd senzaţiile, le oferă gîndirii. Deci intelectul activ nu poate gîndi fără noţiunile pe care i le culege Intelectul
189
pasiv sau afectabil, v. si: Despre părţile animalelor I. 642'r'28 şi nota Dirlmeier la E N voi. 6 pag. 283. Ar. a exprimat o altă părere într-o scriere tîrzie : Despre generarea animalelor 11, 736h2 „rărnîne numai că Intelectul a intrat de afară (GiipaOsv) şi că el singur este divin". Aceeaşi exprimare aflam la Teofrast fr. 53. ca şi la Simplicius In Physicos, 965,2 şi urm. Problema este discutată pe larg de către P. Moraux în „Autour d'Aristote, offert â Mansion", Louvain 1955, care, cercetînd textul, ajunge la concluzia că e vorba de creşterea animalelor prin hrană asimilată: „Cum natura face pentru creştere în fiinţele care se dezvoltă trăgîndu-şi hrana din afară, tot aşa, în chiar fiinţele în curs de a se forma, natura săvîrşeşte, prin materie, cea mai pură alcătuire a cărnii şi a organelor senzitive, iar prin surplus pe cea a oaselor, nervilor şi părului, apoi a unghiilor, copitelor, etc." Uve-jua este probabil o specie de eter care alcătuieşte sufletul, v. în acest sens şi W. Jaeger „Pneuma ini Lykeion", op. cit. (67) pag. 29 şi urm. Cuvintele „fără el intelectul nu cugetă nimic", se pot interpreta în patru feluri : fără intelectul activ, intelectul pasiv nu cugetă nimic (Hicks (15), 509) ; fără intelectul pasiv cel activ nu gîndeste nimic; (Simplicius, 248,6). ZarabeMa (24). Trend. (11), 403, Bonitz. Ind. Arist. 491a57) sau fără intelectul pasiv, nimic nu gîndeste. Mă opresc cu Theiler şi ceilalţi la a doua interpretare, deoarece intelectul pasiv sau afectabil are tocmai menirea esenţială să adune impresiuni pe calea senzaţiilor, să le unifice şi să le transmită ca noţiuni intelectului activ care gîndeste cu ele : „fără Intelectul pasiv cel activ nu gîndeste nimic".
95. Prin compunerea ?au confuzia adevărului cu neadevărul se ajunge sigur la eroare ; prin separarea lor eroarea e numai probabilă, vezi şi Met. J V (T), 1012» 3 şi urm. VI (E) 1027h25 şi urm. IX (6) 105lbl şi urm. Despre interpretare 16a12, unde, în a8, se face referinţă la locul nostru.
96. Empedocles frg. 571 citat mai mult în glumă, prin comparaţie cu părţi corporale greşit reunite între ele; posibilitatea există numai în sculptură sau pictură, deci e o unire artificială, nu naturală.
97. „Incomensurabilul" este diagonala într-un pătrat, ca şi în Fizica, IV, 221b24; EN, III, 1112;»22; Met. I (A)

983 «15. Noţiunea de timp complică şi mai mult ,,amestecul" şi poate mări eroarea, deoarece se poate referi la viitor sau la trecut, prezentul fiind aproape disparerit.
190
98. S-a făcut o combinare greşită dacă nealbul nu convine subiectului, căci alb şi nealb sînt noţiuni „simple" şi nu pot fi nici adevărate, nici false, decît prin raport la un obiect, v. şi Met. IV, (T), 7, 1011b26. Numai în imaginaţie, ca sinteză, poate avea loc eroarea. Trebuie să notăm că eroarea nu constă într-o dizarmonie pozitivă între propriul său obiect şi percepţie, ci numai într-o sinteză săvîrşită de imaginaţie în jurul imaginilor sau în jurul percepţiei ,,sensibilelor comune" (mişcare, repaus, număr, figură, mărime) sau în fine, şi mai ales, în jurul sensibilelor pe care Ar. le numeşte „sensibile prin accident". Asupra acestora stăruie Ar. aici v. P. Siwek op. cit. (93) p. 114 şi notele.
Erorile despre mişcare în mecanica lui Ar. provin din necunoaşterea forţei masei în dinamică (v. Duharn, Le systheme du monde, His-toire des doctrines cosmologiques de Platon â Copernic, Paris 1913, I, p. 192}. Analiza matematică insuficientă a mişcării şi vitezei, explicarea mişcării proiectilelor prin propagarea în aer a unei unde motrice sau prin antiperistasis (mişcare de vîrtej prin care aerul izgonit de proiectil ar reveni asupra acestuia să-1 împingă mai departe). Această teorie a fost acreditată de Simplicius însă Ar. prefera explicaţia prin punerea în mişcare a aerului în urma declanşării aparatului proiector. De altfel ei credeau într-o mişcare circulară a corpurilor cereşti (unii şi a sufletului) şi mişcările terestre rectilinii, ale corpurilor pieritoare, cf. (72), p. 190.
99. „lungimea" adică noţiunea de cantitate, tinzînd spre unitatea ei. Mărimea ca şi timpul este indivizibilă ca act şi divizibilă ca potentă. Met. V, (A), 6, A' (/), 1.
100. Noţiunea de „jumătate" este numai o potentă deoarece intelectul tinde să menţină unitatea; de aceea după împărţire, fiecare jumătate e concepută ca unitate. Totul depinde de noţiunea de timp. Chestiunea era pusă de Zenon în anecdota cu broasca ţestoasă şi Ahil. întrebîndu-ne dacă putem parcurge infinitul în timp şi spaţiu, trebuie să răspundem: se poate parcurge însă numai ca potentă, în abstract, dar în realizare, ca fapt nu se poate parcurge v. Fizica, VIII, 8, 263A4 si urm. Acestea privesc unităţile indivizibile cantitativ (x ari rtocrov) ; de acum trece la indivizibilele ca specii formale (TO> ei'Set).
101. ,,ci numai ca specie". Aceasta e a doua clasă a unităţilor indivizibile, pur raţionale, ca în Met. (B), IIf, 999*2 ; F (A), 1016b 23. Ele sînt indivizibile chiar ca potentă, cum e noţiunea de om care e o specie cu formă unică, indivizibilă. Trend, defineşte
191
eiăos-nl: „este o noţiune opusă ideii de cantitate şi care constă în calitate. Noţiunea formează oarecum un întreg adunînd părţile sale într-o legătură necesară şi forţată; deci este indivizibilă prin sine, ca şi cum ar fi însufleţită de un singur spirit".
102. Noţiunea de lungime şi cea de timp corespunzătoare sînt numai accidental divizibile, deci nu în esenţa lor.
103. „punctul şi orice <termen> de diviziune" etc. formează a treia clasă de noţiuni indivizibile, v. Met. IU (B), 1002a 19; XI (K), 1060b 14 ; aici e vorba de timp, cum am zice acum, momentul care desparte trecutul de viitor, vezi Fizica, IV, 222* 10 si urm. Toate apar ca o negaţie a fiecăreia de mai sus: punctul ca privaţie a lungimii şi momentul ca negaţie a timpului cf. Met. VII (Z), Î032h 2 şi urm.
104. Punctul nu e decît privaţia lungimii, deci a unei forme pozitive pe care o face cunoscută prin contrariu. 131 n-are decît rolul de a marca diviziunea în părţi a unei linii, aşa cum momentul desparte timpul şi tot aşa se poate spune şi despre alte poziţii asemănătoare .
105. „în rolul de contrariu faţă de sine" (svav-rlov au-rw, Theiler), în loc de sveîvat sv au-rw : „şi să fie (discernentul) în el", sau „să fie unul <unitate> în el": ev eîvcci ah-Ş.
106. . . .„ dacă există un contrariu". După Trend. 418, citat de Tricot pag. 188 în notă, intelectul trece de la obiect la motivarea cunoaşterii, deci pentru a cunoaşte privaţia unui contrariu trebuie să fie în posesia a două contrarii şi să se identifice cu contrariul negativ care, în locul discutat de noi, trece în act ca obiect de cunoaştere. Existenţa care n-are nici un contrariu alături de sine, este pură activitate, spiritul divin. Met. XII (/V), 1075b 22; 1074b 33, EE 1245b 16; 1071^22.
107. „precum şi negarea " db^ţaa ic în loc de T.y.-y.^a.oic, cum subînţelege Torstrik, pe drept, căci însăşi ţdc a ic, de mai sus = afirmare, cf. Met. IV (T), 1008b 34.
108. „privitor la esenţa. . .", intelectul nu ia contact ca atare, direct, cu lurnea din afară. Intelectul este o forţă cu diferite atribute, chiar accidentale. Intuirea propriei sale esenţe este adevărată, v. şi 4l2b 10 şi urm. şi Met. IX (8), 1051b 25. Deci nu poate greşi decît cînd o sinteză intervine accidental într-un act; aşa confirmă şi Toma de Aquino (De veritate, I, 12 şi Summa, I, 17, 3).
192
Nu se poate greşi „circa quidditatem vei", cu privire la uesenţă

109. „<principiile> fără de materie" sînt specifice intelectuli, cum), sînt obiectele vizibile la lumină pentru văz şi cele sunătoare pentru auz, ca şi celelalte, şi în acesta calitate sînt adevărate, nu dau loc erorii (ca şi mai sus 430a 7).
110. Cap. 7 tratează despre intelectul practic, menţinînd paralelismul ci: perceperea şi senzaţia, asupra cărora revine deseori.
111. Vezi şi 418;|3. Pctcnţa perceptivă nu suferă şi nu se schimbă propriu vorbind, ci se dezvoltă prin activitate v. şi 417^ 12, 16 şi prin mişcare (417a 16), care aparţin gradului al treilea al eiitelehiei: 4171' 5 şi urm.
112. Ar. face comparaţie între senzaţie şi intelectul practic. Senzaţia aprobă sau respinge, printr-un act reflex nemijlocit şi imediat, o senzaţie, fără să fi trecut prin aprecierea Intelectului practic, K u m ai după aceea intervine intelectul practic care, motivînd raţional, aprobă sau opreşte revenirea unei astfel de senzaţii. Ambele lucrează prin afirmare sau evitare, v. EN, VI, 1139a 21 şi E N, VI, 1142b 28; „afirmă şi în Met. IX (6) W51h 24.
113. „prin mijlocie" căci excesul nimiceşte organul. Despre „mijlocie" v. şi 424a 4; 435;' 21.
114. Senzaţia afectivă e una singură ca facultate psihică, iar nu două: una doritoare şi alta respingătoare ; ele diferă numai ca concept în faţa unuia şi aceluiaşi obiect (v. şi 424a 9 şi 413a 23). „Esenţa lor e diferită" în sensul că, obiectiv, fiecare din obiectele perceperii ca şi ale intelectului practic sînt într-un anumit fel, numai organul nostru e acelaşi, v. 413a 19,29 şi 424U 25.
115. „sufletul nu gîndeşte niciodată fără imagine", căci el nu percepe direct, ci preia impresii senzitive, formînd din ele concepte. Acestea sînt, pentru intelectul practic, noţiuni despre bine şi despre rău care ţin locul senzaţiilor din percepere. Despre memorie 449^ 31, 450rt 12 (reprezentarea necesară memoriei, apoi 451& 16). Mai tîrziu, ca şi la senzaţii, se face legătura între intelect, dorinţă şi repulsie: 431b 2 şi urm.
116. Asemănarea cu ochiul şi urechea a încurcat pe mulţi (v. Trend. (12) 426), deoarece după comparativa wavrep Ss nu vine o propoziţie principală, iar Themistios a omis parafraza acestei perioade. Comparaţia e bine interpretată de Tricot: Intelectul practic nu gîndeşte fără reprezentări, dar acestea alcătuiesc o unitate fie artificial compuse ca auvGera), fie ca uedivizibile (âSiaipcra).
117. Aici Theiler întregeşte astfel: „Căci există ca o unitate şi totodată^ două ca o limită". Punctul cu două „feţe" care desparte, dar

nu ocupă spaţiu, menţionat şi Despre simţire 447 b. l şi urm. 449a5 şi urm.
118. O parte a organului afectat se comportă faţă de cealaltă parte a lui, precum se comportă obiectele (adică dulcele faţă de cald sau alb) unele faţă de altele. Ross OVTOC: ,,deoarece acestea alcătuiesc o unitate prin analogie şi ca număr" spune acelaşi lucru, deşi cu altă funcţie sintactică. Pentru înţelegere trebuie să ne referim mai sus : III, 2,426b 12 şi urm. Cum poate simţul comun, unic şi indivizibil, să primească si să discearnă calităţi cu totul diferite sau opuse ? Simţul comun e ca un punct care face limita unei mărimi şi începutul alteia: deşi e indivizibil, e divizibil ca funcţie. Ca facultate psihică sau potenţa el este unu, dar multiplu şi divizibil noţional, ca şi obiectele pe care le distinge, fie că ele aparţin unor genuri diferite (cald şi dulce) fie că sînt contrarii într-un acelaşi gen (albul şi negrul).
120. înlocuind literele eline cu cele corespunzătoare latine cum face Theiler, avem A = alb; B = negru. C = organul pentru alb; D = organul pentru negru. Cum face, prin schimbarea termenilor
A B
Acelaşi lucru dacă privim
obiectele, iar nu organul, cum face Tricot după Simplicius 272,10, Christ şi Rodier (14), II, 500, iau contrarii din acelaşi gen:
A __ C A — alb, B ~ negru, C dulce, D amar şi deci ~ — ~ şi dacă
A B
însuşi Ar. (EN, V 1131b 6) r =
\^
B D
le schimbăm ajungem la proporţii din genuri diferite:
D
121
Nu e mai greu pentru intelectul practic să înţeleagă, să primească şi să raţioneze cu două obiecte sensibile de gen diferit (alb-dulce, ne-gru-amar) decît pentru sensibile din acelaşi gen. în a 27 ca în Despre simţire, 449* 14 se face legătură între unitatea-număr şi punct (care e l în nomenclatura pitagoreică).
Intelectul practic ~ Intelectul noetic după Simplicius 273, 26, „gîndeşte speciile după formele lor ca imagini care, chiar fără senzaţii, îl pun în mişcare. Aici Ar. leagă, repetîndu-se, ideea din 431a 16 şi cu a 8 —17, dar adaugă cu

431b 12 pe cele matematic abstractizate.
122. Torța cîrid stă pe loc arată sosirea în ajutor a aliaților, dar cînd se mişcă arată apropierea inamicului: deosebirea la Tucidide II, 94. III, 22, 180, VIII, J02 cu scolion chiar acest loc. Deocamdată, dacă torța se mişcă, intelectul naşte gîndul: „duşmanul e aproape" ; în al doilea moment el calculează viitorul şi ia o hotărîre. Cuvifl-
194
tele „prin simțul comun" trebuie menținute, căci sînt în toate manuscrisele: aÎGQrjaiț xoiv^, v. şi 425a 27.
123. Reprezentările ajung să se identifice cu conceptele sale. După tomişti există o memorie intelectuală deosebită de memoria sensitivă şi grație căreia sufletul separat păstrează ştiința dobîn-dită aici pe pămînt. Aceasta porneşte de la ideea că ştiința fiind o dobîndire (habitus', hexis) a intelectului, se păstrează o dată dobîndită, şi că sufletul, în partea intelectivă, este locul speciilor (formelor) inteligibile (De an. III, 4, 429a 28). Această exagerată dezvoltare o face Torna Aquinatul în Summa theol. 7a 79, 6 şi 7. (v. şi J. Maritain, (73) pag. 432).
124. E vorba tot de simțul comun de mai sus, din paranteză ; 1-am. repetat pentru precizarea expresiei. Toate ființele care simt, au. plăcere şi durere şi se conduc de dorință. Legătura între ele se bazează pe principiul finalității. Dacă nimic nu are loc în natură fără vreun rost, rezultă că plăcerea şi durerea au un scop, împlinesc un rol util organismului viu (v. P. Siwek, op. cit. (93), p. 139).
125. „în orice acțiune" binele ca şi răul este ceva relativ, pe cînd adevărul sau falsul sînt stări despre care intelectul nu se înşeală, sînt ceva absolut. Totuşi ele fac parte din aceeaşi categorie (saa gen)-
126. Intelectul practic nu abstractizează, ci gîndeste concret şi legat de o anumită stare, cum gîndeste despre cîrnie în legătură cu o cavitate în carnea unui anumit organ. Intelectul discursiv, sau. teoretic, raționează cu abstracțiuni, cum face în matematici.
127. Intelectul dianoetic lucrează cu abstracții, însă dacă el însuşi este separat de orice idee de concret, cum ar fi dimensiunea, este o chestiune care trebuie elucidată în prealabil. Ar. făgăduieşte că va proceda în această direcție mai tîrziu, dar nu s-a păstrat nimic în acest sens. Lucrînd cu abstracții pe baza unei cunoaşteri raționale, discursive, care nu sesizează obiectul direct printr-o pătrundere intuitivă, ci printr-o serie de procedee mintale de abstragere, de urcare succesivă de la efecte la cauze, după linia naturalismului aristotelico-arabo-indeo-tomist (E. Vasilescu, Filos. tomistă pag. 298). Scolastica încă de la Petru Abelard se pronunță: „Intelectul reține asemănările individualilor, adică natura ființelor şi obiectelor, şi o face pe cale de abstracție, căci materia şi forma i se oferă confundate şi amestecate. Deoarece
195
cunoaşterea începe cu individualul, adică cu sensibilul, ea păstrează ceva din originea sa şi tiu va putea să se lipsească de imaginație. Rezultatul acestui efort de abstractizare este universalul. Universalele sînt deci cuvintele întrucît sînt apte să denumească diverse obiecte", v. E. Gilson, (55), p. 74. Astfel s-a ajuns la nominalism, contra căruia a reacționat W. D. Occani: „Dacă rațional universalul nu există decît în cugetare, e evident că e o reprezentare confuză şi nedeterminată a realității date, deci nu specia ci particularul este originea oricăror cunoştințe".
128. „Sistemul lui Ar. nu e nici panteism nici panpsihism. Finalitatea care îudrumează orice activitate nu se datoreşte unei intenții psihice. Dar nu trebuie să cădem în greşeala de a restrînge „intenția" care este în natură. El n-a profesat nici un animism asemănător cu cel al lui Anaxagoras, Socrate sau Platon. Ar. nu cunoştea principiul inerției; el presupune că toate lucrurile tind către locul lor natural unde se opresc" (P. Siwek, op. cit. (93) p. 70 — 71), Capitolul încheie expunerile de mai sus însă le rapoartă la noțiunea de suflet şi nu la cea de intelect, pentru că sufletul în întregul său percepe prin simțuri, iar aceste perceperi trebuie analizate, ca un întreg, în mod paralel cu intelectul.
î 29. Ştiința ca şi perceperea prin simțuri se împart după obiectele lor. Unele sînt potente şi deci obiectele lor nu sînt deocamdată decît tot potente: unele sînt sensibile, altele sînt inteligibile dar cînd trec la actualizare ele devin, trecînd prin stadiile cunoscute, depline entelehii. Treptele cunoaşterii, mergînd de la inferior la superior sînt: senzația, experiența, arta, ştiința teoretică şi înțelepciunea (cio<p£a) B B Met. I (A) 981h nota 22 pag. 53.
130. E vorba de imaginea unei percepții, ca în 424a 17, iar nu de „ideea" despre piatră. Imaginea rămîne şi după încetarea perceperii. Cu ajutorul unor „canale" în care unii critici vor să vadă nervii, imaginea se formează după percepere şi rămîne în organul central, sediul întregii vieți sensitive, adică, după Ar. al sufletului sen-sitiv. v. Despre memorie, I 450b, 9—11.
131. Mina ca unealta cea mai importantă; Despre părțile animalelor IV 687a 20: „organul organelor" din fruntea organelor; Politica I, 125$° 33 vorbind de un slujitor devotat. Este comparat cu intelectul: Probi. XXX, 955b 23. Aşa că pentru suflet. Intelectul este o unealtă, este forma formelor, sau forma noțiunilor concep-tibile despre lucruri: elSo? VOTJTWV. Byvvater mai adaugă în text: „Intelectul este forma formelor conceptibile" sau forma
196
formelor conceptelor, paralel prezentate cu formele sensibile din 424a 18.
132. „numite prin abstractizare" sînt noțiunile matematice, ca abstracții specifice. Totodată ia poziție contra lui Platon, care separa ideile de obiecte, ca în 430b 18.

133. Acesta e principiul: Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu: Despre simţire 445"° 16. vezi şi: Anal. Sec. I, 18, 81* 38 unde Ar. stabileşte că senzaţia e necesară pentru demonstraţie, deci şi pentru inducţie.
J34. „Intuirea" trebuie să fie simultană cu reprezentarea, v. şi 431a 17; Despre memorie 449b 31, căci au valoare de imagini ale unor perceperi: 43la 15.
135, Acest lucru e posibil chiar cînd reprezentărilor nu le-ar corespunde nici un obiect material. Prelucrarea acestor reprezentări dă naştere la imaginaţia propriu-zisă care e o lucrare.
136. O gîndire nu este o imagine, dar nu putem gîndi fără imagini. Intelectul gîndeşte formele în imagini. Primele concepte sînt mai puţin abstracte şi poate, mai aproape de imagini. Prin repetarea lor se adîncesc ca abstracţii şi intelectul poate lucra numai cu ele. v. W. D. Ross, (91) pag. 147 şi E. Barbotin, (29) p. 109 în notă,
.137. Ar. distinge reprezentarea de Intelectul discursiv, căci acesta presupune numai afirmare sau negare. Noţiunile simple ca şi obiectele cărora le corespund, prin faptul că nu sînt combinate, nu pot da naştere la reprezentări. B însă posibil ca ele să nu se producă decît cu ajutorul unor reprezentări. Chiar Corydaleu (Acad. R.S.R. ms. grec nr. 48) nu lasă să subsiste nici o îndoială în ce priveşte sensul teoriei aristotelice, opusă platonismului. Formele abstracte se află în putere (potentă) în formele sensibile (cf. Met. I (A), 9, 991b, XIII, (M), 1079" 35) şi nu sînt, deci, cu totul separate de materie. . . Intelectul nu poate înţelege fără imagini. Bezdechi -- Bădăran (31) Met. pag. 256.
138. Ar. se referă la şcolile filosofice anterioare care se împart în doua grupe, unele care se grupează în jurul judecăţii sau discernămîntului,
iar altele în jurul senzaţiei (403 b 25; 427a 17). în cartea a Il-a a tratat critic părerile celor care confundau perceperea cu gîndirea.
139. Ar. ne prezintă iarăşi o paralelă. După ce vorbise despre părţi 4021> 9 ; 410b 25 ; 424^33 ca şi în Despre părţile animalelor I, 64 /b 5 şi urm., Protreptic 42, 4; 43, 3; confirmă acum că e vorba de
197
potente ca în 414 a29; 416 a 19 şi urm. 432 a 15 apoi Protrepi, 43, l ; Despre tinereţe şi bătrlneţe 467b17, ideutificînd ideea de părţi (cu sens de roluri: ţx6pia) cu aceea de Suva^eiq, termen care a fost consacrat după aceea de Poseidonios, Galenus, De plac. Hippocr. et Plat. 476M.
140. Ar. critică ideea pluralităţii părţilor sufletului (Platon) şi se o-preşte la cele trei potente ale lui amintite şi în Topica IV, 126*18 şi urm. Alţii, platonienii, pe baza lui Timaios 69 cd; 72,^ au redus grupele la două: raţionalul şi neraţionalul. (Comentariul Dirlme-ier la EN, voi. 6, 278 şi la M.M. 8,164 şi urm.) însuşi Ar. (după Plutarh, Virt. mor. 442a) ar fi admis diviziunea bipartita. După EN I, 1002 a26, ca şi aici mai jos. 1.30, Ar. înclină spre împărţirea în două: raţional (intuitivul şi logisticul) şi neraţional (doritorul şi hrănitorul), însă „dorinţa" aparţine atît neraţionalului cît şi raţionalului, întrucît se supune raţiunii cînd se înfrînează. Partea intuitivă sau teoretică e mai pe larg tratată în EN, VI, 1139a si uvm.
141. Ar. accentuează că potenţa perceptivă nu se poate încadra uşor Bici în raţional., nici în neraţionai. Ar. are în vedere în neraţionai şi elementul hazardului sau norocului. El concepe universul ca o societate de naturi sau de activităţi colaborînd fără legături mecanice. ,,Ar. a tăiat de la rădăcină pretenţiunile monismului lui Parmenide ca şi oricărei forme de panteism, punînd în lumină existenţa potentei şi materiei, adică un substrat de nefiinţă, de un principiu de neinteligibilitate relativă care stabileşte o diferenţă absolută şi infinită între univers şi Actul pur", v. J. Maritain, (72) pag. 268.
142. Reprezentarea este cu totul deosebită şi ar putea fi socotită ca o parte psihică, dacă n-ar avea rol în formarea discernârnîntuluL cf. şi Despre vise 459 a 16.
143. Partea doritoare e cuprinsă în toate cele trei părţi, v. 414 b2; ££,', II 1223*26. Politica VII, 1334 *22. Voinţa depinde de raţiune v. Top. IV, 126*13 şi Rliet I. 1369*3. Se înţelege că „doritorul" deşi factor de mişcare pentru celelalte, nu e separat, nici împărţit între ele.
144. După ce discută din nou asupra creşterii şi descreşterii către pieire (403a 13; 413a 24), trece la respiraţie şi somn, teme rezervate lucrării: Despre respiraţie, 21, 480 &16 — 17 şi Despre somn, passira (v. şi Fizica VIII, 259b 9) ca şi Despre misourea animalelor,
1*8
II, 703b 4 şi urm. Sufletul vegetativ susţine funcţia nutritivă şi generatoare.
145. Factorul care provoacă vieţuitorul la înaintarea în mers e căutat pe cale eliminării factorilor presupuşi şi ajunge la elementul intenţional care e imanent şi teleologic. După Sartre, care analizează concluziile neotomiştilor, fiinţa este ce este, o realitate nu o abstracţie. Revenind la om, el stabileşte trei poziţii: prima: omul nu este decît ceea ce face, a doua actul său este negaţie şi totodată alegere deci autonomie şi a treia : actul, ca să nu se reducă la un fapt fortuit al naturii, la o mişcare, trebuie să fie mai presus de toate: o intenţie. După E. Gilson acest concept din urma e rezultatul luptei care se dă între singularul individual şi universal, între individ şi istorie, ei se înfruntă cu toată străşnicia. între transcendenţa neotomistă şi subiectivitate s-a născut o mişcare de opoziţie faţă de tomism şi de întoarcere la Părinţii greci. Astfel au procedat: P. Danielou studiind primele secole ale creştinismului (Platonism şi

teologia mistică) şi P. de l,ubac. Chiar Gilson a cutezat să spună că unul dintre precursorii existenţialismului ar fi Toma Aquinatul, formulînd din ,,realismul" ncotomist, un existenţialism neotomist opus existenţialismului de tip platonician, v. Roger Garaudy, (52), Paris 1961 pag. 85-86 apoi 121 — 127 cu literatura de acolo.
146. I/ocomoţia provine de la un principiu superior, care presupune o facultate intenţională, o sensibilitate îndrumată către un anumit scop. De aceea prezintă forme variate: mersul, înotul, zborul, ca şi mişcarea unor anumite organe ca mîna, picioral, ochiul etc.
147. Plantele şi vietăţile legate locului au nevoie de mişcare în vederea hrănirii (ca şi 410 b!8 şi urm.), v. Fizica VIII, 261 a!5 şi Despre somn, 455 a8.
148. Principiu de bază în fizica teleologică a lui Ar. (v. şi 434 a 21) ca şi la Platon, Timaios, 33d. De aceea nu se poate atribui unui suflet o facultate fără să aibă organul care să facă posibilă realizarea aceleia.
149. Aici trece la raţiunea practică; v, şi EN, VI, 1139*36; ca şi mai sus, aici 431 a 15, 63.
150. Inima e sediul curajului ca şi al vieţii şi simţirii, pe cînd ficatul (ca la Platon, Tim. 71a) este sediul dorinţei şi speciilor ei, v. Despre tinereţe si bătrîneţe III p. 462^, 28—IV p, 469 ^28.

151. „Intelectul ordona" în calitate de parte sufletească superioară; v. şi EE VIII, T 249 b15 ; EN, VI, 1153 b35 apoi Despre mişcare» anim. 703b 7. Nestăpîuirea de sine va reveni în 434 a!4.
Î52. Acest argument apare şi în EN, VI, 1143^26,32. Pe lîngă ştiinţă medicul trebuie să aibă ca factor îndrumător în lucrul său, simţul de răspundere, judecata şi alegerea binelui.
153. „reprezentarea drept ceva intelectiv" este aici echivalentă cu imaginaţia creatoare. Imaginaţia şi reprezentarea au la Ar. un singur termen: qxxv-rccaîa, cu formaţii de cxivinte derivate. Cînd se referă la viitor (v. 43lb 6) este strîns legată de gîndire şi astfel se prezintă ca imaginaţie, ca în locul nostru. Dacă am considera imaginaţia sau reprezentarea ca un mod de gîndire, ea ar fi a treia forţă de mişcare. Cele două: gindirea şi năzuinţa 432 b 16 şi Fizica
t VIII, 253a/ 7. Reprezentarea la animale: 428 a9, 22; 415*11] 4/3 b 22 şi Despre mişcarea, anim. 700b 19.
154. Scopul către care tinde Intelectul practic este activitatea în afara de el însuşi. Intelectul teoretic îşi găseşte scopul în propria Iu j lucrare şi se limitează la ceea ce este necesar. Theiler continuă 1 — 15 cu „dacă" (el) astfel: „Raţiunea practică se deosebeşte de cea teoretică prin scop, dacă şi orice dorinţă se îndreaptă către un scop", făcîud să depindă raţiunea practică de dorinţă, care ar avea astfel, rol dominant. Intelectul practic determinat de năzuinţă alege direcţia mişcării. Interpretarea orientală bizantină porneşte de la Platon, dar în direcţie etică se opreşte la Ar. Astfel Nemesius, analizînd factorii sufleteşti, menţionează, după simţire şi mişcarea din loc, factorul dorinţei, care poate degenera în imoralitate, ca urmare a predominării momentane a părţii neraţionale a sufletului, v. (77) P. G. 40, 670-684. Iar Mihail Psellos (sec. XI) după analiza definiţiei intelectului, adaugă: în toate activităţile care rezultă din forma lui structurală corporală, se îndreaptă de cele mai multe ori spre cele ce sînt practice. Toate aceste activităţi sînt inseparabile de corp, v. (77), P. G. 122, 1072 şi 1073. El stăruia mai ales asupra dorinţei din care pornesc ; apetitul, curajul, voinţa, deci ca şi Ar.
155. Năzuinţa are un scop : acest scop este chiar principiul de care se serveşte Intelectul [practic care urmăreşte mijloacele de folosit în vederea realizării unui lucru. Aici el încetează şi începe activitatea (-pi^i?). Ultimul moment al activităţii intelectului practic corespunde cu primul act al activităţii însăşi, care reia în realizare drumul invers parcurs pînă atunci de intelectul practic.

v. Met. IV (T) l, la început şi pentru procesul activităţilor: EE, II, 7227b 33, Met. VII (Z), 7, 1032*> 6 şi urm., EN, /I/b 7772b 15. VI, 1143° 2. Colaborarea lor desăvîrşeşte opera sufletului: după clarificarea din 432a 21 v. şi Met. XII (A), 1071a 3. Polit. IV, 1334b 20 ; ///, 7277a 6. Intelectul practic susţinut de dorinţă determină alegerea: EN, VI 1139a 31 ,b4. Deci factorul motor este unic: năzuinţa; v. mai jos 433 b!7 —18.
156. Este cu adevărat bine dacă dăinuie ca atare şi în intelect, iar dacă nu dăinuie e numai aparent şi înclină după poftă sau reprezentare. Binele aparent şi EE, VII, 7215b 26, II, 1227* 22, 39. Met. XII (A), 7072a 27, au prioritatea Intelectului. Mersul spre afecţii neraţionale este prezentat de Ar. în Rhet. A, 10, 1369a 1, cu concluzia: „Mînia şi pofta sînt dorinţe neraţionale". Orice hotărîre raţională este justă, v. si 427b 9 şi EN, VI, 1139a 30.
157. Ar. vizează pe Platon, ca mai sus cap. 9, 432a 24. Ar. admite că intelectul e just (corect) şi dacă orientarea dinamică a dorinţei ar urma intelectul ar fi corectă şi făptuirea, dar nu aceasta e realitatea, căci cunoştinţa intelectuală se combină cu cea senzitivă şi dă naştere la reprezentări, care pot fi false de cele mai multe ori, denaturînd concluziile logice ale intelectului practic,
v v. EN, VII, 5, 1147^ 9-10,
158. Prin noţiunea de timp la Intelectul practic se adaugă imaginaţia care priveşte prezentul şi viitorul (T o ^Sv)). Intelectul cuprinde şi noţiunea de timp, v. Fizica, IV, 223a 25 şi urm. în: Despre memorie, 450il 10, 15. Ar. atribuie această calitate şi altor vieţuitoare ; „absolut plăcut" ca şi în EE, VII, 7235b 31 şi urm. Intelectul practic prin

imaginație lucrează cu noțiunea de timp. Mele-tius se referă si la faptele desfăşurate în timp cînd defineşte memoria, astfel: „Memoria este, cum spune Ar., o reprezentare întipărită şi rămasă după o percepere care a apărut în urma unei acțiuni reale". Iar după Platon ea este salvatoarea perceperii şi gîndirii, v. (77) P. G. 64, 1116. ,,Ca număr forțele mişcătoare alcătuiesc o pluralitate", zice Ar., dar ele sînt explicate organic. După neoto-mişti năzuința tinde în mod firesc să se perfecționeze într-o intuiție superioară care ar duce la Cel viu individual şi transcendent de care depinde întreaga natură. De aceea, distrăgîndu-1 de la realități, continuă: ceea ce este în timp, învăța Ar., îmbătrîneşte şi piere; dacă se întîmplă ceva nou nu trebuie pus în seama timpului, ci în seama cauzelor active în joc în natură, v. (73), p. XXXVII, şi I<XXVI). Noțiunea de timp ca şi cea de spațiu a fost prețuită de

scolastici în funcție de creație, iar nu în sine. De aceea critică pe Descartes şi Bergsou pentru concepția lor după care se face confuzia între ceea ce durează în timp sau prin timp şi timpul însuşi. Ei confundă momentul schimbării unor stări confundînd fluxul timpului cu durata substanțelor" cf. J. Măritam (73), p. 294,

159. Am adoptat coniectura propusă de G. Rodier şi la urmă la fel ^ (nu v;) cu nominativul, cum propune şi Theiler. în adevăr, mişcatul devine la rîndu-i mişcător, întrucît doreşte, iar dorința e o formă de mişcare, adică o actualizare. V. şi Despre mişcarea anim, I, 698& 14 si urm. Mai jos Despre mişcarea anim. 703, &9 — 29 se precizează că organul «ste plămînul v. şi Parva naturalia, Desprs simțire, 436* 7b 2,

160. Un punct e centrul, iar celălalt se mişcă la egală distanță pe o linie curbă. Astfel el dă naştere la dimensiune, deşi nu e dimensiune : v. şi Despre mişcarea anim. 698a 14 şi urm, 702a 22 şi urm, unde se face comparația cu brațul care se susține de umăr.

161. „cum am spus" în 1. b, 10 şi urm. Mişcarea de sine a animalelor e discutată în Fizica, VII, 253* U.

162. Ca mai sus a 12; perceperea şi în 413b 22; 429a 1. Despre cele două izvoare ale reprezentării v. şi Despre mişcarea animalelor 702a 19. Memoria sub influența voinței intelectuale, poate să ia, la om, forma de reamintire (ivâ^vrjoiț). (Despre memorie, 2, 451*3 8 si urm. şi 452& si urm.).

163. ,,reprezentare şi dorință", au animalele neevoluate (dTeXTJ) ca 432b 17 şi urm.) „Dorința" e o năzuință de rang inferior. Ambele sîut dependente de senzație.

164. Animalele inferioare posedă dorința sub forma unui impuls, ca expresie a instinctului. Deci sînt trei grade de reprezentare: reprezentarea volitivă sau deliberativă, (mai jos 7), pe care o au ființele cu rațiune (ca oamenii), reprezentarea senzitivă care aparține celorlalte animale şi reprezentarea vagă sau instinctualei (ĂfAuSpi) pe care o au viețățile inferioare. Plăcerea e prețuită ca factor determinant: „Plăcerea se aseamănă cu viziunea: ,,Este imposibil ca în timp să devină perfectă. Căci n-are nevoie de nimic care să-i desăvîrşească natura. Aşa e şi plăcerea: este un întreg şi în oricît timp n-ar putea cineva avea o plăcere care să se desăvîrşească în natura ei într-uu timp mai îndelungat" (EN, 1174, (K) 3.14-19). v. P. Siwek, op. cit. (93), p. 135.

165. Mai sus III, 10, 433b 29-30.

166.\ Plăcerea se adangă unui act cum se adaugă o floare tinereții. Fără floare ar rămîne totuşi, tinerețe, dar plăcerea face ca o acțiune să fie mai uşoară, mai atrăgătoare, o perfectează, dîndu-i eficacitate şi desăvîrşind-o. Mai ales în actele care pornesc de la o virtute, formează o deprindere, un avînt (po;n)) spre virtute şi spre viață fericită (EN (K), 1172a 21—24). Pentru alegere e nevoie de o unitate de măsură în vederea îndeplinirii scopului. Principiul măsurii era recomandat de Platou, Pyotag. 357'1 ca şi mai sus, vag exprimat, în 431b 8.

167. Aici Torstrik bănuieşte o coruptelă, dar interpreții au făcut legătura cu cele următoare intercalînd q>avraaia după T-yjv în 1.11. Cornford a mai îndreptat OCUTY) S'sx.stvvjv în au-rv] 8k xiveî (iar ea însăşi mişcă), dar n-a fost primită, deoarece s-ar referi la reprezentare, iar mai jos (1.19) se spune acelaşi lucru despre 86*ot (opinie). Cu Theiler am păstrat textul transmis.

168. Simpla dorință adică cea nerațională, purul apetit. E aproape generalizată la animale. I«a om poate învinge voința deliberativă. După Ar. faptul nu este mecanic, ci psihofizic. Altfel cauzalitatea ar duce la determinismul materialist consecvent care caută cauza HU în afară şi în urma fenomenelor, ci în sau prin mijlocirea acestora, în fapt orice fenomen are cauza lui în alt fenomen, însă cauzalitatea este o fază, o latură a schimbării universale şi a conexului universal (v. Fr. Eugels, Dialectica naturii p. 246 sq. unde determinismul social este scos în evidență distingîndu-1 de fenomenul fizic, şi Reinh. Miller (78), p. 69-71.).

169. „Cum loveşte o minge altă minge" este a doua fază, în care o dorință învinge altă dorință. Pînă la urmă însă, în mod firesc, va învinge rațiunea.

170. Voința e învingătoare cînd e bine condusă de rațiune. Noțiunea de voință a stîrnit multiple studii filosofice. Pe linia interpretării aristotelice sînt de remarcat trei curente. 1. Neosocratismul creştin al lui Gabriel Marcel. 2. Personalismul lui Jean Lacroix şi 3. Fenomenologia naturii a lui Teilhard de Chardin. Primul întoarce pe om către sine, pentru a găsi, prin voință, energia necesară să producă trezirea dintr-o lume sfărîmată. Toate cer lupta, ca Nietzsche cu voința de putere. Omul e degradat dacă se reduce Ia mănunchiul funcțiilor vitale şi sociale. Prin corp eu sînt în „simpatie" cu lucrurile şi tendința trebuie să fie de a fi în situația cuvenită prin afirmarea voinței (G.

Marcel, Le mysttre de l'gtre p. 193, după Garaudy (52) p. 138—144). Personalismul
203
este tendința către un efort total pentru a înțelege şi a întrece ansamblul crizei omului din sec. XX. La noi 1-a reprezentat în formă voliţională, de la conştiinţă ca treaptă evolutivă pentru a ajunge la personalitate proprie, ca personalism energetic, I, Rădulescu-Motru Fenomenologia naturii după Chardin, paleontolog şi evoluţionist, este o formă spiritualizată a transformismului cunoscut de la Darwin. I/umea e în permanentă evoluţie genetică şi totul e în interdependenţă şi legătura, evoluţie convergentă spre deosebire de cea divergentă a creaţiei evolutive a lui Bergson, Omul poartă şi rezumă în sine mişcarea întreagă a Universului, Astfel el concepe un finalista idealist pentru care spiritul, care pune scopurile, este materia. Totuşi admite o forţă ascunsă de natura psihica din care cunoaştem numai fenomenele. Sînt trei infinituri: cel mare, cel mic al lui Pascal, şi infinitul trecutului cu rădăcinile omului dezvoltate în timp, cînd s-a dezvoltat calitativ, cf. Roger Garaudy, (52) p. 170-181.

171. în tot acest pasaj se oglindeşte lupta care se petrece în om între dorinţa neraţională şi raţiune, v. şi 433a 3, b 5, apoi EN, VII, 1147^ 2. Ar. prezintă lupta omului care este urmărit şi împins de o dorinţă spre altă dorinţă ca în EN, VII, 1148a 4 şi urm, B o lipsă mare, în opera lui Ar. că nu tratează pe larg, în tratatul „Despre suflet", emoţiile superioare. Cînd le tratează porneşte de la năzuinţă (o p e£ i ;). Iubirea e dorinţa obiectului plăcut (EN. VII (H) 1, 1235^ 20 — 23; ura (puaoţ) este dorinţa răului pentru altul, pricinuită de dorinţa binelui pentru sine, (Ret. B, 4, 138 7-2). Mînia (opyvj) tot în Ret. B. 2, 1378'A 31 „mînia e dorinţa însoţită de suferinţă" ; curajul şi teama în Ret. B. 5, 1383* 12-14 — 21. Mila (sXeo;;) şi neîndurarea (vs^ecr i;) în Ret. 13. 8. /J&5b 13— 138&0 9. Bunăvoinţa (x*pi;) şi invidia (<p66vo?) în Ret. B. 7, 1385* 16-138$° 20. Emulaţia (CîjXoq) şi ruşinea (alax^f)) tot în Ret. B. 10, 1388* 29 — 35 si Ret. B, 6. 13836 12 şi urm.

172. Aşadar, nu atitudinea intuitiv-contemplativă (teoretică) provoacă mişcarea, ci numai năzuinţa, care rezultă din ea, căci numai astfel ornul poate trece la acţiune, vezi şi Met. l (A), 996a 27, Supoziţia are valoare generală, ca o premisă majoră, iar opinia este aplicarea acelui principiu la un caz determinat, v. Met. I (A), 981* 17.

173. Cap. 12 şi 13 (după anunţarea 413b 10 şi 414a 1) scot în relief calităţile specifice ale fiinţelor superioare faţă de cele necom-
204
biete, adică inferioare: 433b, 31. De aceea pentru vieţuitoarele
superioare e necesar să existe anumite simţuri cu anumite organe.

174. „^implu" e corpul zoofitelor, nu chiar dintr-un singur element cum spun unii, dar n-au un complex organic, nu sînt ^ IXTOC, în primul rînd plantele care n-au simţire (continuă şi 435a, 12 cu. reamintirea par. 423a, 12 şi urm.).

175. „Pâră materie" nu pot primi forme nici plantele care sînt alcătuite din pătnînt ca element principal, şi de aceea n-au pipăit şi deci nu pot avea nici celelalte simţuri v. şi 424a 18; b2, 3.

176. „Dacă natura nu creează nimic în zadar". Forma condiţională confirmă temeinicia principiului, 11-0 condiţionează de ceva; a se vedea mai sus 9, 432b 21 — 22.

177. „evenimente" (crjjiTraojjiaTix). Natura structurează vieţuitorul cu toate cele necesare, dar îi dă şi putinţa să folosească relaţiile şi faptele întîmplătoare, dar totuşi naturale, în vederea scopului pentru care a primit anumite organe, v. Despre tinereţe si bătrî-nete, 472^ 26; Met. XIV (N) 1093^ 16, Teofrast, Metaph. 70b 19 si 26 şi Ar. Rhet. I, 1367^ 24. Termenul dc-o Toc'j-roai-o-J, v. Fizica, TI, 8, 198b 35 „din întîmplare", fără cunoaşterea cauzelor naturale ale fenomenului, care, totuşi există, pe cînd TU/^ (fortuna; norocul) este soarta ca factor imanent acţiunii omeneşti. Prin „evenimente" se înţeleg fenomenele aparent f ară tendinţă, naturale dar încă iieexplicate. Teilhard de Chardin ca şi Marx admite că omul este evoluţia devenită conştientă de sine. Reflec-tîndu-se pe sine, omul devine capabil de a se dirija şi de a se accelera organizat. Numai responsabilitatea personală îl va putea
opri de a distruge propriul său univers. Dar el are încredere în om, căruia îi înalţă un imn, pornit cu bucuria de a trăi şi cu încredere în viitorul omului, v. Le phenomene humain I, 350 şi R. Garaudy, (52), p. 189 — 193.

178. Corpul însufleţit adică „vieţuitorul" (424a 12 şi Platon, Sofistul 227b, 246) este totdeauna în stare de mişcare. Aici se observă confuzia între psihic şi biologic. Mişcarea afirmă viaţa dar o şi întreţine. Pornind de la ideea platonică după care sufletul e mereu în mişcare şi el însuşi mişcare, s-au formulat în Răsăritiil medieval şi apoi în Apusul Renaşterii, o serie de argumentări prin care se retuşează noţiunea de mişcare. „Dar cînd spunem că sufletul se mişcă prin el însuşi, nu înţelegem prin aceasta în acel mod corporal pe care Aristotel, din intenţia de critică sofistică, le-a atribuit marelui Platon, noi înţelegem aceasta în mod spiritual
205
şi de asemenea în mod absolut mai mult decît în mod tranzitiv în acelaşi fel în care putem să afirmăm că Dumnezeu este prir el însuşi nemişcat, că soarele străluceşte prin el însuşi şf. focu este cald prin el însuşi", v. Marsilio Ficino, (74), pag. 134.

379, Textul în paranteză e recunoscut de Theiler ca un adaos al autorului, exprimat ipotetic. Alții nu-1 recunosc, v. şi 414b<19 413;l 32. Vechimea lui e însă atestată de faptul că a făcut obiectul unei discuții foarte aprinse, amintită de comentatorul Plliloponos între cei care susțineau că Ar. acorda percepere şi intelect pentru astre, ca divinități nenăscute, cum afirmase Platon. Ar. nu precizează acest lucru, aşa că se poate referi la orice ființă divină în genere. Tricot exclude acest text ca să lege intelectul susținut de senzație de cele următoare.
180. „pentru ce să n-aibă simțire ?" cu adaosul ou x (Theiler) cu sensul : ,,De ce să admitem ca un corp însuflețit n-are simțire?" Cei care ' nu admiteau, ca Ar. să fie de partea lui Platon în această problemă, an scos negația: „De ce va avea simțire?" Ar. însă afirmă că orice suflet — născut sau nenăscut — are simțire, căci fără ea intelect nu poate exista.
Î81. „gustarea este tot un fel de pipăire" ca şi în 423a 20; EE, III, 1230b 25. 1231* U si EN, III, 1118* 26 si urm.
î 82. sînt necesare animalului gustarea şi pipăirea v. şi Despre simțire 436^ 13. Despre somn, 455a7; Despre generarea animalelor, 731b 1. Celelalte sînt pentru buna lui stare, v. mai sus 420b 17 şi urm., 435b 20. Chiar Philon din Alex. Specimina legum I, 337: două simțuri slujesc viața: mirosul şi gustul, iar două bunei viețuiri : văzul şi auzul.
183. întreaga frază, 1.29b~435a 2, a fost pusă în ordine, prin coniec-turi potrivite de Theiler. La 434b 31 Th. adaugă pentru sens încă un erspov „cel care împinge pe altul, face pe altul ca să împingă (wQeîv)" comp. Despre vise 459& 29 fi urm. Despre schimbare şi alterare v. şi 418a 31.
184. Procesul mişcării e prezentat şi în Fizica, VIII (6) 256b 14 şi urm. „Astfel, în mod necesar, există trei lucruri: lucrul mişcat, motorul şi lucnil prin care acesta pune în mişcare. (Fizica, trad. N.I. Barbu Ed. Stiinț. p. 200). De asemenea Torstrik în comentariul său compară loviturile acestea cu cele ale unor mingi aşezate în linie dreaptă.
185. Ar. critică pe Platon (în Timaios 46ab) care credea, ca şi Empe-docles, că vederea se săvârşeşte prin îtitîlnirea, în spațiul inter-
206
lediar, a razei vizuale, ca dintr-un foc, cu lumina care porneşte la obiectul vizibil.
J86. „<| suprafață netedă", cum e a oglinzii, reflectă lumina, vezi şi Mteîeor, III, 372& 29; 37 3a 35. Reflectarea optică e comparată cu\cea acustică (419b 7 şi 27). Ar. Despre părțile animalelor III, 664\ 3.
187. „ar l străbate" ca în Despre vise", 459b 3; şi la Platon, Timaios 4âd\2; 67b 3. Astfel se poate ca un ochi aflător la distanță, la capătul razei de privire unde se opreşte masa de aer, să perceapă un oțbiect care nu e în linie dreaptă cu el.
188. Deci pipăitul este ultima treaptă sensibilă necesară vieții. Ideea, stratificării existenței în Univers este mai tîrzie, la tomişti» transpusă de pe plan biopsiliic pe plan general şi este luată, în> fond, de la geologie. O găsim în toată filosofia idealistă de la Platon pînă la neotomişti. După ea întreaga lume se împarte în. patru straturi: l. materia moartă, 2. cu viață organică : plantele. 3. animalele cu simțire, dorință, fără conştiință morală. 4. ființa cu puteri creatoare, gînditoare, cu voință liberă, conştiință morală, şi spirit: omul. Pentru existența straturilor superioare sînt necesare cele inferioare. Toate sînt numai în om. Viața sub orice altă. formă e în slujba omului. După planul de creație dezvoltarea a dus la o sinteză în acea organizare a materiei ca să ducă la o nouă entelehie, distinctă de cea aristotelică. Toate aceste poziții în mare parte adoptate chiar de Teilhard de Chardin, nu sînt în acord cu marxismul cu toată strădania acestuia de a le apropia, v. Reinhold Miller, (78), p. 80-82 şi passim.
189. III, 12, 434b 13 şi urm.
190. „în afară de pămînt" şi de foc: III, l, 425a 5.
191. „. . . singur prin sine" exprimat sumar, cu omiterea intermediarului care e însăşi carnea, cum a spus în 483b 22; de altfel se exprimă cu Soxeî (se pare) ca opinie curentă.
192. ,,un intermediar" ca în 424b 1. Pipăitul percepe şi calitățile altor elemente în afară de cele ale pămîntului, v. 423b 28.
193. Se adaugă 6 v pentru accentuarea ideii, după unele mss. şi după Ross şi Theiler. Mai sus a spus că plantele n-au simțire, deci n-au decît suflet nutritiv limitat în spațiu, fiind legate de teren şi n-au mijlocitori pentru acțiunea agenților din afară ca să aibă simțuri. Ca ființă, planta trăieşte, creşte, se dezvoltă, se înmulțeşte şi piere. Aceasta a fost interpretarea lumii creştine care i-a
207
adăugat şi creația ca început al vieții. Numai versiunea/arabă, reprezentată prin Avicenna (născut 980 e.n.), a atacat problema prin clasificarea sufletului în cinci simțuri exterioare şi cinci simțuri interioare, facilități motrice (care revin plantelor) fii facultăți intelectuale. Apoi Averroes (sec. XII): I,umea şi materia sînt veşnice şi toate formele de dezvoltare sînt conținute de la început, implicit, fără să fi fost dezvoltată. Există un/singur şi unic Intelect agent pentru toată umanitatea. Numai el fi nemuritor şi veşnic. Nemurirea personală dispare, o dată cu corpul, sufletul agerit se întoarce în cel unic. Deci plantele n-au suflet, ci numai viață. Toma de Aquino îl combate considerînd că ideea de creație este în cugetul şi linia doctrinală a lui Ar. şi că filosoful arab a fost orbit în fața concluziei logice a

creației, deși ea nu e exprimată explicit (Toma de Aquino în Comentariile la fizica, VIII, lecția 2). Teilhard de Chardin a recurs la ideea unui prim motor. A părăsit negativul dialectic ca şi negația negației şi a recur,-, ca vechi mecanişti, la impulsul original. Dialecticii naturii îi adaugă o prelungire pentru a face sa apară Dumnezeul creştin, în realitate îl vede nu numai la sfîrşit (ca o cauză finală) ci chiar la izvorul oricărei mişcări. Lumea este „chemată" de sus. Această concepţie 1-a înstrăinat de marxism, v. Roger Garaudy (52), p. 197 — 203. El a urmărit să facă pentru marxism ceea ce făcuse Toma Aqumatul pentru aristotelism (ibidem pag. 196). Toate trebuie să se săvîrşească, deci sîntem departe de finalism; la Chardin e un determinism imanent care evoluționează. Imanența este dependentă de o transcendență care nu înstrăinează omul. Creație şi evoluție; materia vie, viața, se orientează în timp către forme din ce în ce mai „cefalizate", v. K.. Garaudy (52), pag, 207-213.

194. iTrrtxov e greşit; am tradus dcrr-rov (cu Theiler) : pipăibil, cuni cere sensul,

195. Aici mai sus în b 4 — 7.

196. Mai sus III, 13, 434b 24. Are celelalte simțuri pentru buna lui stare, pentru a-i asigura progresul. E singura formulă care deschide perspectivă pentru dezvoltarea continuă a ființelor vii. Importanța ei a fost semnalată de toți comentatorii în special de Ion Damaschinul şi în cele din urmă de Miliail Psellos (sec. XI) care, diipă ce reduce nemurirea numai la sufletul rațional, adaugă că nu i s-au dat simțurile şi gîndirea numai pentru a exista, ci şi pentru a progresa, iar această năzuință este sădită în natura firii

onipneşti, v. (77) P.G. 122, 1045, 1052, 1056. După neotomişti doctrina aristotelico-tomistă nu vrea să rămînă filosofia unei epoci istorice ci mai întîi filosofia constant progresivă a umanității şi tojcmai de aceea se transmite, v. J. Maritain, (72), p. 289. E o peipetuă trudă, după Ar., care face să trezească în suflet con-ceptelşi construcții ideale tocmai pentru a sluji „sensul existenței", care e tot ce poate fi în el mai adînc (ibidem p. XLII). Principiul apare şi în „evoluția creatoare" a lui Bergson şi apoi în evoluțio-nismul fenomenologic naturalist al lui Chardin. Acesta se distinge de primul astfel: „Evoluția nu e creatoare, ea reprezintă, ea manifestă pe planul fenomenului şi experienței, creația care este în plină desfăşurare, v. R. Garaudy, (52), p. 216. El însă e în divergență cu marxismul asupra finalității evoluției, asupra aplicării metodelor biologice la istorie, asupra puținului loc ce atribuie el principiului negației. Permite totuşi un dialog fecund cu acesta", v. R. Garaudy, (52), p. 351.

197. „gustul" face parte dintre simțurile necesare (434b 22) si se cădea să fie adăugată mirosirea loerpp-qa iț), absolut necesară animalelor ca să urmărească prada din depărtare, cum vedem mai jos b 24. Vezi şi Despre simțire-, 436b 13— 15 unde pipăitul şi gustul sînt considerate absolut necesare; ordinea lor la Cicero : De nat. deor. II, 140 si urm.

198. Textul din paranteză e păstrat ca în mss. Despre limbă şi rostul ei s-a exprimat adesea Ar. ca în 420b 19; apoi Despre tinerețe si bătrînețe 476a 17; chiar despre zbieratul animalelor în Hist. anim., IV, 536A 4 si urm. la care face aluzie mai sus aici b20. „Stagiri-tul e conştient de rolul vorbirii şi leagă inteligența de cuvîntul rostit şi auzit, mai curînd decît de cuvîntul scris şi citit, vederea rămînînd totuşi simțul cel mai bogat în nuanțe. Celelalte viețuitoare trăiesc, aşadar, călăuzite de reprezentările, de imaginile prinse în memorie. E vorba de memoria exclusiv senzorială. Persistența impresiei sensibile sau reiterarea ei dă loc memoriei, iar memoria e la temelia experienței (Ath. Joja, Studii de logică, Buc. EA 1960, pag. 215 şi urm. cu nota 7).

BIBLIOGRAFIE

Clasicii marxism-leninismului

1. K. Marx şi Fr. Engels, Ideologia germană, în ESLPOL. Bucureşti, 1956, voi. III, pag. 33 şi 35 ; apoi K, Marx: Conciliul de la Leipzig, Sf. Max, Cap. 3 Anticii, pag. 138—142 cu referiri la psihologie în genere şi la Aristotel, Despre suflet c. lila.

2. K. Marx, Brief an Annenkow, Briissel, 28. dec. 1846 în: Marx-Engels Ausgewählte Schriften, Bând II, Moskau 1950, pag. 413 — 424.

3. K. Marx, Mizeria filozofiei, Bibi. marxist-leninistă, Ed. P.C.R., Bucureşti, 1947, Metoda, pag. 94 — 96 şi passim.

4. Fr. Engels, Domnul Eugen Duhring revoluționează ştiința (Anti-Diihring), Ed. P.C.R., Bucureşti, 1946, Cap. VIII, pag. 131-142 şi Clasificarea ştiințelor, pag. 147 şi urm.

5. Fr. Engels — Dialektih der Natur, Hand und Bewusstsein, pag. 60, 67 — 69, Materie und Bewegung, pag. 362 — 363 şi passim.

6. Fr. Engels, Die Entuiicklung des Sozialismus von der Utopie zu Wissenschaft, op. cit., pag. 86—92.

7. Fr. Engels, Feuerbach u. der Ausgang der deutschen Philosophie> Denken u. Sein, op. cit., pag. 344 — 348.

8. Fr. Engels, Ursprung der Familie, des Privateigentums u. des Staates, op. cit., Cap. I, pag. 159 şi urm.

9. V. I. Lenin, Materialism si empiriocriticism, Opere, voi. 38 Ed. Pol., Bucureşti, 1959.

Texte originale şi comentarii clasice

10. Anstotelis opera, ed. J. Bekker, Berlin, 1831 — 1870 — după care se face notarea coloanelor şi rîndurilor; textul în voi. I —II, urmate de traduceri latine şi voi. IV comentarii eline. Voi. V cu cataloagele operelor şi fragmentele transmise din operele pierdute, apoi Index Aristotelicus de H. Bonitz, 1870, ed. stereotip^ în 1955 şi 1960-61.

11, A r. De anima, ed. F. A. Trendelenburg-Belger, Berlin 1877.

210

12. Ar. \De anima, ed. A. Torstrik, Berlin, 1862, cu bogat aparat criti<i, note şi comentarii latine, după care ana făcut traducerea, deoarece redă sub text şi prima versiune precum şi schimbările socotite a fi făcute de Stagirit, la versiunea a Il-a.

13. Ar. Trăite de l'Âme, ed. G. Rodier, Paris, 1900, în 2 volume, text şi traducere, note în limba franceză.

14. Ar. De anima, ed. R.D. Hicks, Cambridge, 1907, cu comentarii în 1. engleză.

15. Ar. De anima de Aurel Foerster, Budapest, 1912.

16. Ar. De Anima, ed. Biehl u. Apelt, Leipzig, 1926.

17. Ar. De Anima, P. Siwek, cu trad. latină, Roma, 1933, ed. a IlI-a, 1957.

18. Ar. De anima, W. D. Ross (Şir David), Oxford, 1956, pe care W. Theiler şi-a întemeiat traducerea sa la Ak.-Verlag, Berlin, 1959. în prezenta traducere, pe lîngă ed. Torstrik 1962, am folosit judicioasele conjecturi ale lui Theiler, cu prescurtările sale : H. A. Istoria animalelor, Met. Metafizica etc.

19. Commentaria in Ar. Graeca (I —XXIII), Berlin 1881 — 1907 urmat de Supplementum Arist., Berlin, 1885—1903. Din acestea despre suflet tratează: a) Alexandru de, Aphrodisias (sub Septi-mius Severus) : De anima liber cum mantissa, ed. Ivo Bruns, Suppl. II, l, 1887, apoi Quaestiones în parte neautentică, tot de I. Bruns, Suppl. II, 2, 1892.

b) Themistius I. (sec. IV. e.n.), Parafrază la cărțile despre suflet ale lui Aristotel, ed. Heinze, în voi. V, 3, 1899. Tot Themistius : In Parva naturalia comm., ed. P. Wendland (V, 6, 1903).

c) Simplicius (înc. sec. VI e.n.), Comentariu la De Anima, ed. Hayduck, XI, 1882.

d) Philoponos I. (înc. sec. VI e.n.), ed. Hayduck, XV, 1897.

e) Sophonias (sec. XIV e.n.), Parafrază la cărțile lui Ar. Despre suflet, ed. Hayduck, XXIII, l, 1883.

f) Priscianus Lydus, Metaphrasis in Theophrastum, ed. Bywater, Suppl. I, 2, nr. 1886.

g) Michael Ephesius, In Parva Naturalia, ed. P. Wendland, XXII, l, 1903; In libros: De part. anim., De anima., D« Motione, De animalium incessu, ed. M. Hayduck, XXII, 2, 1904.

20. Averroes Cordubensis: Commentarium magnum in Ar. De anima librum, ed. F. St. Crawford: Comm. Averrois in Arist., VI, l, Cambridge, Mass, 1953.

211

21. Arist. et Theophr. Metapk., ed. Chr. Aug. Brandis, Berlin, 1823,

22. Theophrasti Eresii Opera, ed., Fr. Wimmer, Paris, Didot, 1886.

23. Toma de Aquino \ In librum De anima comm., ed. Pirotti, I/ouvain, 1901, apoi Turin, 1925.

24. Zarabella J., Commentaria in tres Arist. libros De anima, Veneția, 1905.

j

Studii, traduceri şi comentarii moderne j

25. Andre.s W., Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Breslau, 1905.

26. Andres W., Die Lehre des Ar. vom Nous, Grossstrelitz, 1906.

27. Barbu N. I., Pavel Apostol şi Al. Posescu (BAP), Fizica, trad. cu note şi introd., Ud. Şt., Bucureşti, 1965.

28. Barbotin E., La theorie aristot. de l'Intellect d'apres Theophraste, These, Paris, 1954.

29. Barbotin E., De l'âme, traduction et notes (după A. Jannoni, I^es belles lettres, Paris, 1966).

30. Barbotin E., De l'Intellect, în: Autour d'Aristote, offert a Mansion, Louvain, 1955.

31. Bezdechi vŞt. şi Bădăran D. (BB), Metafizica, traducere cu- note, Ed. Ac., 1965.

32. Blaga L., Ştiința la Ar. în „ Trilogia valorilor", 1942 şi 1946, Bucureşti.

33. Bokownew P., Der Nous TraGvpixoț bei Arist., în Archiv fur Gesch. dev Philos., Bd. XXII, 1909, Berlin.

34. Bonitz H., Index Arist., voi. V din E- Bekker, Berlin 1870, ed. nouă stereotipă din 1955.

35. Bourgey L., Observation ct expcrience ckez Ar., Paris, 1955.

36. Brentano Fr., Die Psychologie des Ar. insbesondere seine Lehre vom Nous -oiTirixaț, Mainz, 1867.

37. Brentano Fr., A r. I,ehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Iveipzig, 1911.

38. Carteron H., La notion de force dans le systeme d'Ar., Paris, 1924.

39. Cassirer H., Ar. Schrift von der Seele . . . (Heidelb. Abh. zur Philos. und ihrer Geschichte], Tiibingen, 1932.

40. Chaignet A. E., Essai sur la psych. d'Arist., Paris, 1883.

41. Chaignet A. E-, Histoire de la psychologie des Grecs, I. Paris, 1887.

42. Chevalier I., L'habitude ches Ar., în „Essai de metaph. scienti-fique", Paris, 1929.
212
43. Cornford M., La filosofia naturale greca e la scienza moderna, 1928,.. în colecția /. Needham-W. Pagei, „Le basi della scienza moderna", Garzanti, 1942.
44. De Corte M., Notes critiques sur le De anima d'Ar. (I\ev. des et. grecques, tome XI/V, 210-211), 1932.
45. De Corte, La doctrine de l'Intelligence chez Ar., Paris, 1934.
46. Dînnik M. A. şi Kedrov B. M., Filozofia lui Ar. în „Istoria filos.", 1957, Voi. I, Bucureşti, 1958.
47. Fecioru D. Dr., Dogmatica, de loaii Damaschin, „Izvoarele ortodoxiei", l, Bucureşti, 1938.
48. Festugiere A. I., Leş methodes de la definition de l'âme (I, l, 402a,, 10 — 27) Rev. des sciences philos et theol., 20, 1931, 83.
49. Florian Mircea, Organon, voi. I —IV, Ud. Ştiințifică, Buc., 1957.
50. Foucault Marcel, La psychophysique, Paris, 1901. Cours de psy-chologie, I. Introd. philosophique, Paris, 1926.
51. Frenkian Aram, Curs de ist. Ut. greceşti, Epoca clasică, Buc., 1962.
52. Garaudy Roger, Perspective de l'homme, Existentialisme, Pensee catholique, Marxisme, 3e ed. Presses univ. de France, Paris, 1961.
53. Gercke A., Arist., articol în Pauly-Wissowa, Realenz, der klass. Altertumswiss. (RE), Voi. II, 1896.
54. Gilson Etienne, Rene Descartes, Discours de la methode, I. Vrin, Paris, 1925.
55. Gilson Etienne, La philosophie au Moyen Âge de Scot Erigene a G. D'Occam, Coli. Payot, Paris, 1925.
56. Gomperz Th., Griechische Denker, I/eipzig, 1893—1909.
57. Grabmann Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode, bearbeitet von M. Grabmann, 2 Bande, AK.-Verlag, Berlin, 1957.
58. Hamelin O., La theorie de l'Intellect d'apres Ar. et şes comnien-tateurs, publiee par E. Barbotin, Paris, 1953.
59. Hamelin O., Essai sur Ies elements principaux de la representation, Paris, 1907 şi 1925, cu note.
60. Hamelin O., Le sy<steme d'Aristote, Paris, 1920.
"l- Hartmann N., Die Anfänge des Schichtengedankens in der alten Philosophie, Abh. Beri. Akad., Berlin, 1943.
62. Hertling G., Materie und Form u. die Definition der Seele bei Ar., Bonn, 1871.
•63. Jaeger W., Studien zur Entstehungsgeschichte der Met. des Ar Berlin, 1923.
64. Jaeger W., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Ent-wicklung, Berlin, 1923. Versiunea italiană de G. Calogero, Firenze 1935.
65. Jaeger W., Das Pneuma im Lykeion, Hermes, 48, 1913, 29 şi urm.
66. Ivanka E. von, Zur Problematik der arist. Seelenlehre, în voi. „Autour d'Aristote, offert ă Mons. A. Mansion", Louvain, 1955
67. Joja Ath., Originile logicii în Grecia (Studii de logică), Bucureşti, 1960.
68. Kanipe F. F., Die Erkenntnistheorie des Ar., Leipzig, 1870.
69. Kurfess H., Zur Geschichte der Erklărung der Arist. Lehre vom sog. vouț 7co!.r)Tix6ț etc. Diss, Tubingen, 1911.
70. Kuznețov B. G., Evoluția imaginii științifice a lumii. Buc., 1962.
71. Mansion A., Introduction ă la Physique aristotelicienne, Louvain» 1913.
72. Maritain Jacques, Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Bibi. franc;, de philosophie, 3e ed., Paris, 1930.
73. Maritain Jacques, La philosophie Bergsonienne, et. critiques, sec. ed„ Paris, 1930.
',74. Marsilio Ficino, Banchetul lui Plafon, asupra iubirii, trad. de Sorin lonescu, îngrijită de Vincenzo de Ruvo şi N. Bagdasar, Bucureşti, 1942.
75. Michaelis K. G., Zur arisfot. Lehre von Nous, Neu-Strelitz, 1888.
76. Miclea loan, Tangente româneşti la filozofia creştină, Blaj, 1942.
77. Migne J. P., Patrologiae cursus compl. Ser. I. Graeca (P.G.), Seria II I<atina (P.L.) Paris, 1857-1866.
.78. Miller Reinhold, Personlichkeit u. Gemeinschaft; zur Kritik der neothomistischen Personlichkeitsauffassung, Dietz Verlag, Berlin, 1961. 79. Mondolfo R., L'unitâ du sujet dans la gnoseologie d'Arist., Rsv,
de Philos., 143, 1953, 359 şi urm.
•80. Moraux P., Â propos du Nous Giipaflsv chez Ar. în „Autour d'Ar., offert â Mansion", Louvain, 1955, pag. 294 şi urm.
81. Nestle W., Arist. Hauptwerke, iibers. u. eingeleitet, Kroener-Verlag' Stuttgart, 1938.
82. Piat CI., Aristote, Paris, 1912.

83. Ralea M. şi Botez C., Istoria psihologiei, Ed. Acad., 1958 (Cap, If începuturile psihologiei în Grecia antică şi IV, Arist.).
84. Razzoli G., a) L'immaginazione nella teoria aristotelica della cono-scenza (De anima, III-3.), Roma, 1903.
b) De Memoria e Reminiscenza, e le teorie moderne della Memoria, Roma, 1904.
85. Ritter-Preller, Historia Philosophiae Graecae (HPh. G), Gotha 1888, 1913. Textele eline însoțite de comentarii latine.
86. Rivaud A., Le probleme du devenir . . . dans la philos. grecque depuis Ies origines jusqu'ă Theophraste, Paris, 1906.
87. Robin L., La pensie grecque, Paris, 1923, 1932.
88. Rodier G., Note sur: De anima d'Ar., III, 2, 426 b 3, Rev. des etudes grecques, 1901, pp. 313, 315.
89. Rohde E-, Psyche, 4, 1904.
90. Rolfes E., Des Ar. Schrift iiber die Seele, Bonn, 1901.
91. Ross W. D., Aristotle, London, 1966.
92. Siebeck H., Geschichte der psychol., I, 2. Die psychol. von Ar. bis zu Thomas von Aquino, Gotha, 1884.
93. Siwek Paul, La psychophysique humaine d'apres Aristote, F. Alean, Paris, 1930. Lucrarea conține o bogată bibliografie.
94. Ştefănescu N. I. Dr., Pedagogul de Clement Alexandrinul, traducere cu note, Izvoarele ortod., Nr. 3, Bucureşti, 1939.
95. Theiler W., Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Ar., Diss. Basel, 1924, Ziirich, 1925.
96. Theiler W., Ar. Ueber die Seele, ubersetzt, în colecția editată de E. Grumach, Akad.-Verlag, Berlin, 1959.
97. Tricot J., Aristote, Metaphysique, trad. et notes, Paris, Vrion 1933, en 2 voi.
98. Tricot J., Ar. De l'âme, trad. nouvelle et notes, ibidem, 1934.
99. Ueberweg Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie der patris-tischen und scholastischen Zeii, Berlin, 1915.
100. Vasilescu Em. Dr., Filosofia tomistă în filosofia modernă, Rev. teol., Nr. XXXV, 7-8, Bucureşti, 1945.
101. Willi W., Die Probleme der arist. Seelenlehre, Eranos-Jahrbuch, 12, 1945, 35.
102. Willi W., Die Geschichte des Geistes in der Antike, ibidem, 13t
1946, 49 şi urm. >103. Zahlfleisch J., Anmerk. zur Seelenlehre des Ar. mit besonderer
Berucksicht der Trendelenb. Kommentars, Ried, 1881. ;104. Zeller Ed., Philosophie der Griechen, Bând II, 2, I,eipzig, 1921,
497, apoi 563 şi urni. şi Grundriss-ul, Leipzig-Reislard, 1929.
TERMINOLOGIC
TO âyocOov, binele în genere şi în act, spre deosebire de TO xocXov, care poate însenina binele relativ ca şi frumosul.
wYivrfio c,, nenăscut; neprodus sau care nu se poate produce.
oirfvo ioc,r), neştiința ; ignoranța ca privație, opusă ştiinței ca potentă şi distinctă de ot-â-Tj.-f]; eroarea, amăgirea,
âS ia[PETO ?,ov, neîmpărțit: indivizibil, cîteodată = 6CT>,5 simple, sau necompuse: dtauvGeTa.
dtă (.dttpopo ț, o v, indiferent; neatins de vreo aiecție ; invariabil, neschimbător ; neaccesibil unei impresiuni,
â8uva[j.i«, privația unei SuvajAiț.
âSuvocToț, ov, neînstare de; imposibil, deci al cărui contrariu postulează adevărul (ca: diagonala este incomensurabilă),
âOsToț, 6 v, care nu ocupă un loc în spațiu; iierînduit.
alaOaveerOai, a simți, a reacționa cu o senzație; a percepe; cu T 6 : simțire, percepere.
«1067)01 ț, T), simțire; senzație în
desfăşurare; activitate percep* ti v ă.
a.laQt][j.y., TO, percepție ca fapt;: imagine perceptivă.
odaOrj-O!;, 6v, obiectul sensibil; TO alaOyjTTjp iov, organ senzitiv.
aÎCT0r]T6c;, ou, 6, cu simț dezvoltat pentru un anumit o-biect.
aîaOrjTixov, TO, puterea de simțire ; perceptivul ca organ: forța de percepere.
alTelaOai T o ehr â p x?. a repeta', principiul (Principium petere),. Met. IV, (T) 4, 15.
aÎTT];jia, TO, postulat ca o ipotezăt generalizată (include existența obiectului).
âxsjiYj.Y), maturitate; treapta supremă în dezvoltarea calităților ; culme; grad de perfecțiune, opus lui 90 Ier i c, III, 12, 434 a 25.
iy.or,, T],, auzul; tirechea; dcxouo-Tixo<;, 6v, auditiv; - aroț, auzi-bil; sonor.

dcxoXouOeîv, a corespxmde naturii,, a fi subsumat (ca la biped

euii folosiți mai des în alte opere sînt tratați îa: ORGANON W (EÎS, 1963) la
,,om" şi „animal") ; a însoți
ca atribut esențial ; a urina. ax pa, T<i, partea superioară; su-
prafața. dcxpaaîa, TJ, neînf rînarea ; nestă-
pînirea de sine ; neprezența
rațiunii. dxpoeT7]<;, 6, neînfrînat ; cu absența
activității rațiunii. dcxpi6eta, î], exactitate; cerce-
tare științifică prin colaborare
strictă între experiență şi lo-
gică ; subtilitate. dcX^Osia, y), adevăr; realitate;
conştiința adevărului susține
străbaterea în întreaga Ființă
(I, 402 a, 5), adică în întreaga
natură.
dAXoîtoat ?, TJ, alterare; schimbare calitativă ca urmare a unui TtaOoț, (II, 416b, 5, 32 şi urm., apoi : III, 12, 435a, 1 — 5): specie de fjie-ra6oX7) ca urmare a unei mişcări : xîvYjaiț.
â^sp-^c,, iț (despre suflet) unitar, nealcătuit din părți.
â[i ivyj c,, ic, (despre suflet) neamestecat, pur ; necontopit cu altceva.
&IL<ț>o), T 6, dublu-compusul ; compusul din două elemente sau din doi factori formativi (ca materia- forma) .
dcvayxaîov (subînț. șart v) e necesar, se impune ; factorul fără care nu e posibilă viața, este condiție absolută (auvod-riov) v. II, 416a, 13-15.
, j), proces necesar; necesitatea în act.
<xvdcxX<xari<;, f), reflectare; răs-frîngere; repercutare (la sunet lumină).
âvdqiVTjcTtc, -TI, reminiscență; voită evocare în conştiință a imaginilor sau ideilor.
âvo^o lofAepîj, anomeomere ; compuşi din părți neomogene, diferite.
dvarrvoY], rj, aspirarea ; inspirarea; respirația în întregul ei, diferită de £x?rvo7] (-etv) expirarea,
âvaTO[xaî, subdiviziuni; opus lui T l •Jjv e î va t: esența; cauza formala.
dvTi0sari(;. f], opoziția, care cuprinde în sine: âvTtqsaatț contradicția, evavT^wotț contrarie-tatea, np6q TI relația, oTEprjcrtț privația şi ețtc, deprinderea, starea de permanență; obişnuința.
âvTtxei[z.eva, TCX, obiectele în care nu pot coexista atribute contrarii : cenuşiu şi alb, ca atribute contrarii.
dcv-r wrepicrraCTț, ^, cauză comună şi reciprocă; acțiune contrară ca răspuns alteia; reacție.
âvTtcr rpepsiv, inversarea; reciproca ; contrariul, inversul.
dc^iw^a, TO, propoziție sau principiu nemijlocit evidente şi deci nedemonstrabile; concepție ; axiomă.
i7ra9^i;, i ț, neafectabil; nesupus alterării prin afecții; i7Tdt0e io., i\, calitatea neafectibilității.
(i^aTTî, •}], eroare, percepere greşită: Ti <£7raT7)ffeat, putința de a se înşela în percepții şi concluzii.

, nenumărat; opus lui TS>.SIO? (desăvîrşit) şi SÂOV (întreg) ; âir. X.XTIX TTJV âtaipeaiv infinit prin diviziune şi-infinit ca potentă : dbr. X.OCTĂ TTJV — Spoa-0e<Tiv, infinit prin adăugare, crescînd la infinit prin adăugare, deci în act. Eevat zic, derr. a merge la infinit (stare nead-misă de Ar.).
a7r6Ssi5K» t. demonstrare; argumentare ; învederare; dovadă, dcitopîa, T), nedumerire; la pi. dificultăți în argumentare şi înțelegere ; concluzie insuficient dovedită, în Met. III (B) se arată 14 aporii. Dezvoltarea aporiei: SiaTropTJaai, rezolvarea ei: euTTopyjaai (I, 2, 403b 20). arco p pot a (-•/]), r), emanația unui corp mirositor; revărsarea, fuziunea.
dcTTOTaor i ț, TJ, scara muzicală; răsunet, ecou; registrul şi rezonanța pornită de la un instrument mueical (II, 8, 420b, 8). db:6cpava i ț, TJ, enunțare; declarație; judecată (afirm, sau neg.). dOT6<pa<7K:, r), tăgadă, negare; sentință; opus lui xaTacpaaic, afirmare.
&7rr6ț (de la aTTTw, a atinge), palpabil, pipăibil, cu care se poate face contact (£9?), pipăit, contact prin aderare).
âpyîa, T), nelucrare dintr-o cauză externă („pauza" este organică).
âptSfioț, 6, număr, noțiune limi-tabilă, opus lui cuveni;, con-
tinuu în aceeaşi substanță, ev â. p i 6 (x Ş Unul numeric (cantitativ), X6ytp unic ca factor într-o judecată. Referitor la-suflet ar arăta despărțirea pe funcțiuni, căci identifică, apropia, T), traheea.
âfTT:i>,a5 şi arcocXai;, cîrtiță; ochii' îi sînt acoperiți cu o membrană care-i apără şi-i întăreşte vederea. Ziua nu vede căci este „oarbă ca gen", H. A., IX., 491 b, 28. Met. V (A), 22, 1022b, 26 şi aici III, l, 425a, 11. La om ar fi o privație, chiar dacă s-ar limita îii timp,

«P X7). *)• principiu; cauză, început ; unele principii sînt imanente: evjTTap/oucra i, altele sînt externe, v. I, l, 402a, 6; punct de pornire; factor psihic de bază: â p 77; TTJS âpjc/îț = = vouț. Intelectul ca âpXTfc TT^ c, ir. KJTTjpiT) g. Principiile-cau-ză: I, 404b, 10; Met. V (A) L ov, incomensurabil, ț, ov, nedivizat; indivizibil; TA «Tojjia speciile infime, nedivizibile ; „atomii lui Democrit" ; indivizii (Met. III (B) 998b> 19) ca gen şi specie, v. II, 3, 414b, 27. KTOTÎO;, ov, incongruent; cu TO : neconcordanță, contrazicere în logica unei teorii filosofice; absurd. auTo;j.a-rov, TO, spontanul; întîm-plarea; caz produs de sine şi prin .sine, deosebit de TU x T) : norocul (III, 12, 434a, 32).

219

•ây a. l p ea i ț, T\, abstracție, opus lui TtpocrGsTOV, adăugat TX iț <x<paip. abstracțiile sau rezultatele lor; TA ex TcpoaOsoeco ;, ființele fizice (I, l, 402b, 15) ca rezultate ale creşterii.

0:97), T), pipăit ; contact fără intermediar,

:pap\Sc, T], (tonul) greu, grav;

opus Ivii 6£ii înalt (ca ton). -JâaşTj, >], temperare între contra-

rii ; modelare ; reducere ; încro-

pire. 'pouXeuTixYj, volitivă, delibera-

tivă ; intenționată (reprezenta-

rea).

•fîoiXeua t c, i], voință deliberată; hotărîrea ca specie de dorință.

"yevscni;, T], generare; devenire (din natură) opusă lucrării ca TCOÎTJCTK; sau TS^VY] ; contra lui <p0opdc: dustrugere ; generarea are loc sau aîîXoi c, (în substanță) sau T i ț : secundam quid, într-o oarecare măsură ca mod şi cantitate ; continuînd ar deveni „mişcare".

i, a lua ființă, a deveni, a se produce; TO ytyvoijtsvov, devenitul, realizatul, produsul ; la pi. fapte, evenimente ; yev7)Ttxo<; factor de generare; T 6 — 6 v, potența generatoare; ysvTjToț, născut; produs natural.

7:5 v o ț, T 6, gen, categorie; din el derivă elSo ț (specia) primind o formă ; la pi. categorii.

?, T> gustarea; gustul; Tj yeuoT6v obiectul gustabil ; T& YSUCTTIXOV, factorul gustativ.

y lyvcoCTxeiv, a cunoaşte; a recunoaşte ca proces săvîrşit sau în curs de desăvîrşire, spre deosebire de £7TiCTTaa6a i a fi în posesia ştiinței ca factor permanent creator.

yvwpi^eiv, a distinge; a identifica ; a deosebi calitativ ; viit. yvwpieî, va distinge, va discerne prin Intelect.

Ssî, trebuie (spre mersul firesc al devenirii ; nu impus ca „necesitate").

SeixTixr), indicativ şi direct, pentru afirmare; opus lui errspyj-Tixv], privativ, pentru negare

xov, TO, factor primitor, conținător ; receptacul (chiar al contrariilor) : al inteligibilului şi al esenței este Intelectul, v. Met. XII (A), 7, 1072b, 20.

T o Sîa T î, despre cauză: de ce i

SiâOsstț, 7), dispoziție trecătoare, opusă lui ă^K» deprindere ca stare permanentă (în ştiință, virtute, artă etc.) ; se deosebeşte de 7rdc9oc: afecție superficială, trecătoare.

S iz. i p sa i q, -/j, separare ; divizare ; S ta i p z-6 ț, divizat, divizibil ; împărțit organic; S ta L p sî v a discerne prin analiză; S ta t p-stcOat, a se dizolva, a se desface, împărți, desprinde.

8 ti^sTpo c, 7j, diagonală: III, 6, 430a, 31.

220

S ia voia, •?), rațiune, gîndire discursivă ; cugetare în act: III, 3, 427b, 16; discernământ, diferit de vou c,: gîndire speculativă, directă; sens al unui cu-vînt (I, 2, 407a, 17) ; spiritul în opoziție cu litera, v. Met. A, 4, 985a, 4.

8iavoeîa6ai, a medita, reflecta; a cugeta discursiv.

Sidccnraaic:, rt, distanță; dimensiune ca act de distanțare.

8iâ<TT7)fjia, TO, interval.

SiacpKVYjc, st, diafanul, transparentul, II, 7, 418a, 30.

Stspov, TO, înmuiat, îmbibat cu lichid; ud.

TO 8 IOT i, pentru ce; opus lui ST t, care constată faptul dar nu caută cauza: II, 2, 413a, 13. TO, vehiculul sunetului. TO, vehiculul mirosului.

Soxeî şi derivatele: mă opresc la părerea ; e părerea celor competenți. Ar. despre sine ca părerea la care s-a oprit: I, l, 402a, 4.

86£oc,7], opinie; ipoteză, presupunere ; poziție admisă după cercetare.

SoŞi^siv, a se opri la o părere; a-şi închipui că a rezolvat o aporie.

Suit, y], dualitate, diadă; nr. 2.

Siivajvuț, f), potentă; calitate; potențialitate; stare prealabilă care nu poate privi decît lucrurile supuse devenirii, v. Fizica, III, 203b, de ex. putința de a fi schimbat savi mişcat de altă

ființă sau chiar de sine însuşi ca o alta (medicul care se îngrijeşte pe sine); SUVOCTO<;,-/J, 6v, capabil; cu T 6 :

potentă, opus lui svspysia, act; capabil să fie mişcat (ca pasiv) sau să provoace mişcare (activ).
sypTjyopaiț, v;, trezie, veghe; vigilență; permanența conştiinței de sine.
EiSTjaic, Y], (o singură dată: I, l, 402a, 1) : preocupare ştiințifică ; cunoaşterea, cunoştința; procesul cxmoaşterii — yvwaiț.
sîSoț, TO, specie (a unui yevoț); formă ; întruchipare ; aspect care îmbracă o structură ; întipă-rire; TW e'îSsi TOC rcpcoTa, speciile infime, indivizibile ; imagine ; [AopoTj se referă la linia de contur, armonioasă, iar slSoț vizează la structura organică internă; este forma ca scop impusă de structură.
TA ylvouț SC'ST) speciile de aceeaşi substanță şi imanente genului admise de Ar. spre deosebire de Ta ;JIY; ylvo'jc sîSrj, Specii neimanente genului (la Platon).
sî^Saai, ini. aor., a imagina ipotetic.
EÎvoct,, a fi, ca subst. : lîxistență, Ființă; o stare diferită de yiyvsaOat, a deveni; TO o v Existența, Ființa numai întru-cît există; s'x TIVO? el va t, a purcede, a proveni din ceva ca substanță sau materie; TO T î ICTIV, care este genul, substanța; TO TI ^v el va t ,,ceea ce
221
era să fie" adică forma ca anterioară structurii formale. Lucrul pe care ceva îl are in sine ca să devină: quidditatea, deci substratul substanțial al devenirii : I, l, 402a, 13. — TO cu dativ -f- eîvcu exprimă ceea ce există spre a fi ceva, . . . esența unui lucru: TG Tre/.exei E î va t, esența securii, v. II, l, 412b, 13.
TO xaG'âxaerrov, faptul sau lucrul luat individual (nu ca gen sau specie) ; este opus lui xaOo/.ou: în întregime.
SxaTaatț, T), exteriorizare; ieşire din sine; reacție.
£x TLVWV; de la care date să pornim ? JJe la ce punct de plecare ?
SXi-i?, •}], tragere, tracțiune ca mod de translație, opus lui tbai ț, împingere.
SX t£, -t], învîrtire; vîrtej de vîut sau aer; labirintul urechii.
IjA-sipioc, v;, experiență, distinctă de Trei pa, încercare, probă.
SțA^ocpoț, 6 sunător; cu rezonanță ; sonabil.
gji'yvr/o;;, o v, însuflețit, corpul + sufletul; însuflețitor, chemător la viață.
gv, Unul, Unicul; £v napâ -â -oXÂâ, Unul ca preexistent şi exterior, unul ca multiplu; £v xa-ri T A TroXXtx, unul ca relativ, comparabil cu multiplul ; ârrl TTOÂ/.COV, cuprins în multiplu şi imanent.
moț, ov, contrariul, opusul; poziție opusă ; '. c,, T], opunere ca act, opoziție ; contradicție ca specie de opunere — âvTÎOsan;; rdc evav-rîa, diferența atît ca gen cît şi ca specie.
Ivapy/jț, ic,, vădit, evident; evâpysia, r), perspicacitate, clarviziune.
evSe/oiT'a'v, s-ar putea admite, concepe; r o IvSe/oțjievov, contingentul ; ce poate fi adevărat, fals şi altfel; sinonim cu 8 u v ar 6 v care mai exprimă şi putința de realizare.
TO ou âvsxoc, cauza finală, scopul considerat drept cauza. v. II, 4, 415b, 3.
evspYsla> "**t> act; efect; activitate, acțiune; eficiență; preocupare ; opus lui Stivau i ț care-i precede; după trecerea susținută la act se ajunge la ente-lehie.
70 evoTto t,oî>v, unificatorul, factorul de unitate.
£v<7Ta<7Lț, T], obiecțiunea, întîm-pinarea.
ev7£Â£/.£ia, Y], (v. Met. V (A) 23 şi 25). Cuvântul e compus de Ar. din EV -f- -i/.ei -f £y_£i. După \V. Jaeger, (op. 64), pag. 523, ca şi după W. Nestle (op. 81) pag. 126; „ceea ce are în sine scopul", deci cuvântul exprimă scopul realizat de un lucru sau ființă în devenirea ei, este un stadiu al devenirii, dar nu ultimul. Dacă lui s x ei îi acordăm sensul „se află".
222
înseamnă că obiectul se află tocmai în scopul său; deplina realizare (entelehia) este plenitudine, cleplinire, ințeluire.
£vi>Tt«pxstv, a fi imanent; T& IvrcâpxovTa, stările imanente; componențele.
gv\Aoț, o v, rezidind, formîndu-se în materie; afectele sînt raporturi săvîrşite în materie, v. I, 1. 403a, 25.
§£i?. ^> calitate, forță, stare, deprindere (habitus), opus lui SiaOeaiț: dispoziție trecătoare, şi deosebită de substanță.
In ea O a i, a urma firesc; TOC S7î6[jt,£va, consecințele naturale, fenomenele sau factorii derivați, secunzi.
iniQu'ttlct, T), rîvna; pofta; — iTix6v, poftitor, jindiiitor.
in icmf)jxr), Y], ştiință; năzuința şi aptitudinea organică spre ştiință; posesia ştiinței spre deosebire de S6£a, opinie într-un anumit caz ; T& srrisTrjTov, obiectul cognoscibil şi cunoscut ca o noțiune intrată în patrimoniul lui vouț.
Obiectul ştiinței este universalul, v. Met. III (B), 6, 1003a, 15.
Str/arov, TO, extrem, extremitate; cel mai îndepărtat.
§Tepcv, ri, (opus lui T<xuT6, acelaşi) despre existențe cu pluralitate de specie sau de materie; diferit ca substanță.
T 6 e-j, buna stare, spre deosebire de simpla existență; v. II, 8, 420b, 20.
ț, ov, (friabilis), necou-sistent; compus din atomi rarefiați (aerul), v. II, 8, 420a, 8.
euxîvy;TOț, o v, (II, 8, 420a, 10, pentru dexiviQTo <;) bine şi uşor de pus în mişcare.

l<ps!;îj<; — e?^?, T&, următor; consecutiv (distinct de precedent), se deosebeşte de aTTT6[j.svov: atins, în contact (1x97]), ca şi de e"/^îjlsvov: contiguul, alipitul într-unul, şi de a u v e yi ț : continuul, în aceeaşi specie prin unitate de substanță.
^X^v, a avea; a fi într-o stare; a fi cuprins de o afecțiune (ca frigurile) ; a se comporta; a reține; a reacționa la ceva. Ta !x(V£va: calități derivate; la sing. Ti —ov, contiguul.
£-?)Xo c, 6, emulația; dorința de a întrece, distinct de ț>06vo<;: invidia.
£vjv, TO, viețuire, viața în act; £w/], i], viața ca noțiune ; activitatea Intelectului de coordonare psihofizică (Met. XII (A) 1072b, 26 şi Protr. 58, 5 şi urm. £wov, TO, vietatea, viețuitorul (inclusiv plantele) ; animalul.
^7jTY]jjia, TO, rezultatul unei cercetări metodice; metodă experimentală.
^TTJCTK;, -î], căutare; cercetare în act, studiere.
223
^, ca adverb, în sensul; propriu-zis.
T) S r), prezentul, clipa sau momentul de acum.
•îjSovY], -J), plăcerea; TO îjău, obiec-ttil plăciit. Despre rolul plăcerii în muncă v. EN. X (K) H72a, 19-1175», 20.
•f]ps[Ji£!v, a se opri, a rămîne în repaus ; — Y) CT i c,, punere în repaus; odihnă; Țipenia, stare de repaiis.
Qioic,, T), poziție, aşezare; Osroț, 6 v, spațial, ocupînd un loc, opus lui iOsToc, ov fără loc în spațiu.
Qswpelv, TO, contemplarea; speculația ; reflectarea ; analiza logică ; intuirea metodică; speculația prin reprezentări.
6 eco p Coc, T), contemplarea ca ştiință în act devenind o deprindere, funcție continuă a Intelectului. în acest stadiu speculația oferă o bucurie desăvîrşită, v. Met. XII (A) 7, 1072b, 23.
Or; p io v, TO, animal inferior; vietate inferioară; fiară.
61 i; t, c, Y), contact; intuiție imediată ; Oiysîv, a percepe imediat, direct; a intui cele simple şi indivizibile.
Ops-Tixov, TO, sufletul hrănitor, vegetativ.
Opți^iț, -f), sfărîmare; îmbucă-tățire ; ondulație.
ODJAOC, 6, (specie de dorință): îndrăzneală; pornire rnînioasă.
66paOev, de la uşă, din afară = l^coOev, la Themistius Comm. 381, Teofrast frg. 53; aici I,
2, 404a, 13, se referă la aspira-rea sufletului de către corp din mediul extern, v. Despre gen. animal. II, 736b, 28, ca vouț OupocOev.
laTpia, 7;, medicina ca formă a
sănătății : Mei. XII (A) cap. 3 la urină.
ÎS ia -dcOrj, afecțiunile proprii care disting speciile între ele.
Icrco;, adv. neîndoios, evident (exprimă cu modestie o afirmație întemeiată) ; probabil, poate.
xaG'SxaaTov, TO, particularul, individualul, opus Ivii xaOoXov, — ov.
xaUo/.ov, TO, întregul organizat; corpul; Universul; generalul, opus particularului.
xal, expletiv, — şi anume, adică.
XCCU.-UÂOV, TO, curba; opus lui suOu, drept.
xaTioaai;, 7], afirmație, susținere.
xevov, TO, vidul.
xtveîv, a mişca ceva; xiveîoOai, a se mişca sau a fi pus în mişcare ; T o xivo-jv, motorul; T o xivTjTixov, cauza mişcătoare; TO xivoiijjievov, care se mişcă singur sau e mişcat de altul (mobil).
xtvTjaic, T], mişcarea ca specie de [AETaSoÂTj (schimbare) ; mişcarea ca efect al. unei cauze (ca senzația) ; imbold.
xc/îXo c, ov, concav, — OTTJ?, T\ coiicavitatea (v. şi TO
224
xoivoț, i], 6v, comun, general; cuprinzător al întregului gen sau categorie; T<X xoivdc = = â£ i«[Jt.aTa, judecăți în genere admise şi necombătitte. pive iv, a judeca, a distinge; a discerne; TO xp ITIXOV, dis--;ernămîntul ; factorul care distinge natura şi intensitatea senzațiilor ; xpiTixT) §uva;j.i<;, putere de discernere.
Xo^oț xvSxXoîj, 6, ecliptica, linia celui de-al doilea cerc pe care se mişcă luna de- a lungul zodiacului, v. Met. XII (A) 1073, 20.
xiipio?, o v, principal; hotărîtor, II, 8, 419b, 19; xupîw?, în primul rînd ; determinant.
XîOoc, 6, piatră; magnet.
Xoyi0T(,x6v, TO, factorul rațional; judecata logică.
6yo c, o, cuvînt ; carte ; concept ; raționament ; scop ; raport (între mişcare şi corp) ; proporție ; concluzie ; noțiune ; măsură.
X6yo c, T t c, concluzie rațională ; constituire, alcătuire rațională ; plan în vederea unui scop.
), r), durere, suferință, opus „plăcerii" ; X urc TJ p 6? de, 6 v, obiect sau fapt dureros .
TO, învățătura; TOC (jiaOiQaaTa, matematicile ; -ixoc, matematician; -ixdc, principiile matematice; [xâOy]er t. ț,

v), însuşirea disciplinei ştiinţifice; studiul relaţiilor.
eyeOoc;, TO, mărime; dimensiune ; (despre sunet) ; intensitate.
TO, cercetarea; calea raţională către adevăr; disciplină ştiinţifică ; metodă. [/.eXoţ, TO, memljru (corporal); melodie, tonalitate, v. II, 8, 420b, 8.
[ispito, împart, fac părţi egale; jieptcrroc, r;, o v, împărţit; divizibil; TO fispoţ, porţiune divizată şi divizibilă; ini jjtepouţ, parţial, considerat ca o parte, ^scfo v, TO, termenul mediu într-un silogism; intermediarul între două contrarii; •/] ij.soo~r:c, mijlocia ; moderaţia ; linia de mijloc între două calităţi sau afecţiuni.
[j.ETaXa;j.6a v t.), a participa; a se constitui cu substanţă străină (prin amestec, contact sân prelucrare) ; usTdcXTi'y !. c, Y), participare (la o substanţă sau acţiune).
[XETaE'J, TO, intermediarul, medialul (pentru producerea senzaţiei) ; TOC (/.era5'X (La Pla-ton) obiectele matematice ca intermediare între idei şi obiectele sensibile.
[/.VYJULT], TJ, memoria; amintirea; percepţia evocată prin memorie care naşte ejj.-ei.pta, experienţa, jjio'vdcc,. â^oc, •/;, unitate ; monadă ;
integralitate.
[/.ov1/;, fj, răîuînere; repaus; rest, reziduu, rămăşiţă; a.' uovaf, . xirme, întipăriri (de ex. în memorie) .
jj,6vi[j.a,Ta, lucruri sau fiinţe fixate de loc (ca plantele şi uncie vietăţi). "

ţjiopîov, TO, parte; particulă; porţiune ; membru,
{j.opq>rj, Y], forma exterioară, linia conturată ; figură ; configuraţie ; forma substanţială.
NrjaTtţ, Y), formaţie din apă şi aer. Apa considerată ca element component (în oase: 2 părţi apă + 2 aer — 4 + 4 părţi foc, v. I, 5, 410a, 5).
VOEÎV, TO, cugetarea, gîndirea; voYjpia, TO, concept; vor)T6v, TO, obiectul gîndirii, conceptul; con-ceptibilul (care atrage gîndirea în sfera lui) ; T& VOYJTOC, obiectivele intelectuale ; inteligibilele ; TO voT)Ttx6v, forţa de gîndire, factorul conceptului; gîndirea activă; vo^aic, fj, activitatea gîndirii; cugetarea în mers, intuitivă şi directă, distinctă de Siavoia, gîndirea discursivă.
Nou?, 6, Intelectul, este ocpx^i TYJS âpXYjq „principiul principiului", principiul ştiinţei ca intuiţie intelectuală. Cîteodată este identic cu suma experienţei, ca suma aptitudinilor sau deprinderilor.
TO vuv, clipa „acum", momentul; vuv Si, dar acum, dar în cazul nostru; în realitate (I, 4, 408b, 20).
ţi]p6v, TO, uscat, în privaţie de umed (Oyp6v), cu care este contradictoriu şi diferit de 8tep6v: ud (cu conţinut lichid; înmuiat),
6, materia în masă (cantitativ şi cu greutate) ; corpul ca întreg.
8Xov ai>YxextV£vov. întregul contopit, globalul; generalul cuprins în virtual şi în individual; 6Xw ţ, în totul; în mod absolut.
6jj.oysv7)c,, ic,, din acelaşi gen; omogen.
b\j.o s I§T) ţ, e ţ, de aceeaşi specie sau aspect.
ojxoi o^sp9}, Ti, părţile substanţial identice din natură, diferite de opyava, care sînt compuse.
6jjt,covu|o,ov, omonim; echivoc, opus lui auvwvujxov şi lui TroXotovujza (cu mai multe nume) şi lui Ttpoţ sau xaO' £v Xey6p!.eva, omonime, care se referă la aceeaşi natură comună.
6^u ţ, u, (despre sunet) ascuţit; înalt; strident.
6 p 5 v, a vedea (vederea) în genere ; 6pocăit, vj, vederea ca fapt, în realizare ; privire ; vedenie, viziune ; r6 opatov, vizibilul, obiectul vederii; 5pajj.a, TO, imagine reprezentativă; vedenie, viziune (în vis) ; aspect arătos.
6 p e!; i?, YJ, dorinţă; năzuinţă: gen pentru s-iOufjita, 6u[xoţ şi (iouXYja iţ; Ti opsxTix6v, generator de dorinţa, factorul ei; facultatea doritoare; T& opexTov, dorit, de dorit.
6 p 10^1.61;, o, definiţie = 6ptaTix6c X6yoc şi cu 5pot care înseamnă şi noţiune; limită; factor determinant ; punct, linie de demarcare,

6 pfA7], T), pornire ; instinct. 60^7;, T), mirosul ; calitatea de a
exala un miros.
ouată, T], substanţă în genere; element considerat separat, individualul ca T68e TI şi v; oua Ca i existenţe = ?, fire, I, 402b, 18; /a pi. se deosebeşte de epya, ^ciQf], xivTjaeiţ: I, 403, 12 (lucrări, afecţiuni şi mişcări) . 4u?. ,T] (deosebit de 6pS v), vederea ca potentă ; ochi ; organ de vedere.
?, -r o, afect, afecţiune (acci-dentală, deosebită de sţiţ şi de SiacOeciţ, şi calitativă); za, pasiune ca efect ;
q, 6 v, suferitor, pacient, pasiv; TraGoţ x<x8' ocuT6 afect în sine şi prin sine ca un atribut esenţial, spre deosebire de cel accidental, care este afecţiune.

TCKpâSs ly^*» T°> modelul ca simplă formă.
TTOCV, TO, corpul ca întreg; Universul, Cosmosul.
Ttocvcnrep^ua, v), rezerva seminală universală.
TÎOCVTTJ, ca adv. în totul ; în toate direcțiile, punctele sau dimensiunile ; TtâvTwț, în genere, din toate punctele de vedere.
Tîapouota, T], prezența (unei imagini) ; imanență ; apropiere.
TCepocț, TO, limita; sfîrşitul ; locul extrem al unei mişcări sau a unui lucru, punctul dincoace de care este întregul ; substanța
formală (quidditatea) ca limită a cunoaşterii.
TT s p 19 o p â, T], circuit; ciclu; circumferință.
TtTjpwjxa, TO, ființă născută sub o formă necoinpletă (mutilată) ; monstrum.
Trtxpo?, â, 6v, amar, opus dulcelui.
TtîaTiț, T], convingere; credință.
TCXctvr), •*], rătăcire, derutare; e-roare; deviere de la metodă.
Tcveu^a, T^, spirit, duh; factor care, ca substanță, străbate totul în scopul in-formării materiei.
Troi'eîv, acrea (o operă ca artist) ; a realiza; Trotuariț, TJ, activitatea artistică; TO TTOIYJTIXOV, potența realizării; factor realizator ; agent; activ; TO TÎOIOUV motorul; creatorul.
TCOIOV, TO, calitatea; 7roi6T/)iț, T) o calitute în a ;t. Xu, mult; o> ț IȚI! TO T:O),U, cum e caztil cel mai frecvent, diferit de as i (totdeauna) şi de TO (TU[z6e6Tjx6 ț, atributul accidental.
oo6ț, 7), 6v, cantitativ; TO noo6v, cantitatea; TOC rcoaflc corpuri materiale, care au cantitatea ca esență.
pây^a, TO, lucrul; obiectul per ceput ca materie; T6 aîtiov TOU 7tpocYjj.aTO c,; o lucrare cauzată şi cu conținut real; rcpaxTixoc, 7], 6v, făptuit; faptic ; posibil să se facă; cu v o O ț: Intelectul practic.
227
jrpi£'. ț, /), (deosebit de Troi activitatea în sine, de multe ori spre binele agentului.
Ttp'jocipSCT t r, T\, alegere; hotărîre de voință, deliberată; preferință.
Trop e UT ix 6 v, TO, factorul deplasării în mers; deplasarea.
7rp6ț TI (76), relativul; relația, specie a lui «vriOsaiț.
Tcpoc TOV&S, ca probă într-un caz dat.
TîpOTEpOV, (opUS Iui (j^TEpOv), Cel
mai apropiat de un principiu de mişcare ca loc, timp; anterior în conştiință, în ordine logică: senzație; anterior ci atribut; anterior după naturi şi substanță, adică fundamental.
TTpwrt, c, ?] ov, prirmil ca valoare, timp, loc; apropiat ca gen sau categorie; cel mei îndepărtat prin cauza; TrpoJTov, direct: II, 11, 22. TTpcoT?] ouată, substanța primă, care nu este atribut al altui lucru; râ TrpoJToc, realitățile eterne; principiile sau elementele unui o-biect; TCpwTcoț, primordial, în sens fundamental: I, 2, 403b, 29.
puc^oc, 6, = pu9;jLoț, curs, mişcare uniformă în spațiu şi
. timp; ritm; termen ionian, la Democrit = cr/YJ^a, figură, tip; calitățile atomilor sînt: pufi[j!.6;, SiaOcyYJ (străbatere) şi TpoTrJ; (poziție) ; Ar. le redă prin: ^yr^x, râțiț (rînduire)
şi 0e CT t? (poziție) v. I, 2, 40.4a, 7.
at.jj.6v, TO, cîrnia ; nasul cîrn. ffxe'^i?, -r\ , cercetare; convingere
proprie ; concepție ; noțiune. acuplat, Y}, înțelepciime ; filosofie ;
filosof ia primă (teologia). OT£ps6v, TO, solidul; volumul
(matematic şi fizic).
OTep7]ctc, T), privația (ca specie de contradicție) ; lipsă ; absență ; negație ; privația e lipsa unui atribut pe care o ființă ar fi natural să-1 aibă, fie total fie parțial, destul ca subiectul să fie generat pentru a-1 poseda ; YjTî,-/.^, cu privație ; negativ.
v£t Si, rezultă deci; coincide ; se bazează pe ; se întemeiază, rezidă în ; e acelaşi cu : TO <7u(A6s6rix6c, accident; atribut dar nici necesar, nici statornic, ci întîmplător, simultan cu altul dar nu cauza lui.
CTUJO.— sparrua, TO, concluzia unui silogism, limita-scop a raționamentului.
ay^TTÂoy.T], yj, împletire ; înlăn-țiiire ; strînsă legătură.
aiipio'jaiț, Y), devenire naturală şi organică; simfiză ; au^cpur] c, i ț, format natural şi organic : II, 8, 420a, 4.
ouvabiov, TO, cauză însoțitoare dar necesară însă nespecificâ, nu propriu- zisă ; condiție, II, 4, 416a, 14.
aijveoi;, î], înțelegere; pricepere; ascuțime de minte ; străbaterea
228
către cauze; cercetare, examinare.
ouveyyjț, st, continuu ca materie in-formată şi specie a lui T& iy6[j.£VQv, continuitate; durată ; perpetuare.
otSvoXov, TO, întregul, compus din materie şi formă, v. Met. (III. (B), l, 995, 35.

oucTTotx'*» f), înşiruire strînsă şi continuă; sistoihie.
ortp ocl p a i, ai, atomi, corpusculi rotunzi şi indivizibili.
creola, TO, corp în genere, însufleţit sau neînsufleţit; „corpurile simple", y,—Xa = atomii; elementele.
owpot, 6, îngrămădire, masă informă.
awrrjpta, f), salvarea; apărarea; trezire, stîrnire.
TCCUTO şi TO CCOTO, aceiaşi, identic; acelaşi prin accident, ca „om" şi „muzicant". Un lucru e considerat ca două cînd spiinem că e identic cu sine însuşi.
T 6 TTpo? S v, relaţie cu vin termen unic.
TA T£> iyzţ'7)ţ, relaţie cu o unitate care urmează şi continuă.
rsXeioţ, ov, perfect, desăvîrşit; în afară de care nu e posibil să se afle o parte a întregului.
reXo;, TO, scopul (Fiinţei sau Existenţei) ; locul deplinirii; la pi. lucrurile care au atins scopul lor; Siâ TgXouc, pînă la urmă, la împlinirea scopului.
]. ^. artă; operă în afară de natură; principiu de mişcare şi lucrare asupra altui obiect spre deosebire de «putriţ, principiu imanent şi genetic.
^ai::, -t], tăierea; întreruperea funcţiilor organice.
oSs TI, individualul ca separat, de ex. Sufletul este ouată w t eTSoe, substanţă cu formă structurată prin care materia se individualizează.
p 6-0 c, 6, specificul; caracteristicul ; calitate sau rol speoific ; direcţie sau cale metodică.
IJTTO ţ, 6, întipărire; figură în linii mari; schiţă.
iixy], •}], noroc (fortuna), ca şi întîmplarea (casus), sînt, oarecum, lipsuri şi privaţii ale naturii şi artei; căci „norocul" este chiar Intelectul lucrînd fără scop. v. şi auT6jj,aTov.
Xv), ^, materie în sens general; substrat — u-oxeî;jtsvov, ca element supus devenirii ca să primească o formă; ea-/«T7] uXr) materia ultimă, înainte de primirea formei.
OTrâp/s'-v, a subsista, a continua să existe ca potentă; a aparţine; Ta 6-âpxov~a> atributele; accidentele.
GîrevavTCcoCTic:, ^, obiecţiune; susţinere contrară ; contrazicere.
J7T£p6oX7], •q, exagerarea; depăşirea măsurii; prisosirea.
5-ep*7ov, TO, excesul; exagerarea ; surplusul; uTrspsx^svov, defectul, lipsa.
{jrroOscrK;, vj, premisa unui silogism ; temeiul unei ştiinţe,

prima premisă, rA OTToOicreci) ţ existîiid numai ca principiu logic, v. Met. IV, (F) ; 2, 1005a, 13.
5Troxsî[j.svov, TO, substratul material ; subiectul.
U7r6>.7)',jnţ, TJ, prezumţia; supoziţia ; încredinţare ; postulare ; certitudine, „din mai multe rezultate ale experienţei se ajunge la o prezumţie generală despre toate cazurile asemănătoare" ; concept. Are trei specii: ştiinţa (|TT IST^T)), opinia (86J-ce) şi înţelegerea practică (<pp6vif)aiţ); numai prin prezumţie şi opinie se poate cădea în eroare; Si<x<lis\>8evQtx.i, III, 427b, 25.
STOC i, se observă, e evident ; apare, III, 3, 428a, 7, 15. ţavTKCTÎa, ^, reprezentare; imaginaţie ; contemplare; TO ţ>âvTaCT[*a imaginea reprezentativă; TO (pavT«aTtx6v, potenţa imaginativă; închipuirea, II, 413b, 28 o acordă şi insectelor spre deosebire de III, 428 a, 9. pdtpuyC 6, larinxul, v.II, 8, 420b 29.
poteri c, -fj, afirmarea, pronunţarea; enunţarea; judecată afirmativă; ca şi x OCT a<p acrit, y;, v-III, 8, 423a, 10. 0eîpsaOai, a se distruge, a pieri; <pOocpT6<;, o v, netrainic, pieritor.
Otat?, y, micşorare, descreştere ; scădere ; împuţinare. >pâ, ^, nimicire, distrugere, ^ pieire; denaturare.
66vo<;, o, invidie; râu dorit altuia, v. Ret. II, 1380-1382. «, r6, mucozitate, {secreţie grasă sau dulce a mucoaselor (opus lui xoXfy fiere); ambele aparţin horneomerelor umede v. H. A., I, 478a, 10 şi Met. VIII (H), 1044a, 4, 15. <p p6 VTJcr i ţ, 7), înţelepciune practică, raţiune practică; înţelegere, v. I, 2, 404b, 5; inteligenţă; TO cppoveîv, priceperea, înţelegerea; cugetarea practică, tpuoptevoc, râ, plantele; vegetalele; toate care cresc pe sol. <f ii a ic,, y, natură, realitate; proces organic de dezvoltare naturală ; Ta cpuTGt, plantele ca dotate cu suflet vegetativ.
v;, -f), fierea, (opus lui >
fierea neagră sau fierea galbenă, factori hotărîtori în corn • portare şi temperament, pîj, este trebuitor, folositor; S el trebuie, este o cerinţă morală sau socială spre binele subiectului; dcvocyxT], e o necesitate naturală. U[i6ţ, 6, licoare; umoare; lichid gustabil şi hrănitor; gustarea ; gust.
ypa, y], locul; spaţiul; rangul; rolul; valoarea; distinct de T^TTOI;: locul ocupat de un corp» îţ, ca adv., fără; separat; de o parte ; lipsit de ; %u>piG-?6 ţ, separat şi separabil.
Ei38oţ, TO, eroare; neadevăr; minciună; neunit cu realul sau

adevărul, njcj accidental; fenomen real dar care apare altfel decît în realitate, ca visele; viziuni sub influenţă fiziologică anormală; aparenţă ireală.
^> fi- suflet; substanţă primă (in-formată din corp şi materie), forma şi esenţa unui anumit corp. v. II, l, 412a, 27 şi Met.
VII (Z) cap. 10, şi notele 174-196 şi Met. XII (A) 1170a,
25 (Nr. 35).
<%>, (pron. în dativ), pentru acela care, anume căruia aparţin (condiţiile, stările etc.).
w ţ, ca adv. nuanţează o comparaţie ; ca şi cum; presupunînd

CUPRINS

Reddctor: ALEXANDRU DIC'U Tehnoredactor: FLORICA WEIDLE
Dat ia cuics 01. 07. 1068. Bun de tipar 07. 02. 1P69. Apărui 1969. Tiraj 3000+60 ex. broşate + 1QOO+SO+30 ex. legate 1/1 Hîrtie tipar înalt tip A de 63 gim1. Format 50X80/16. Coli editoriale 13,15. Coli tipar 14,50 A. 7604/1968. Indici de clasificau.' zecimală: pentru bibliotecile mari l, pentru bibliotecile mici 1.
întreprinderea Poligrafică Cluj, str. Brassai nr. 5—7,
Cluj — Republica Socialistă România, comanda nr, 540 1968
l